قره كلى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ذي المن والاحسان والصلوة على سيد الانس والجان وعلى من اتبعه
في الايمان قال المولى الخيالي عفى عنه ربه العالي قال الشارح رح
التحرير اه اقول فقوله في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب
المجيد اراد بالكتاب القرآن وقوله وعملا بما شاع اه يعني به الكتب
المصنفة الشائعة فيما بين اهل العلم وقوله وامتثالا لحديث الابتداء
يعني بها قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو ابتر وقوله عم
كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجزم فان قيل المسلمون كثيرا ما
يبتدؤن امورا ذوات خطر وشرف ويذكرون التسمية في اوائلها دون
التحميد فيلزم تركهم امتثال لحديث التحميد قلنا لا م فان ذكر اسم الله تعالى يدل
على توصيفه بصفاته الجليلة فاذا قال المسلم بسم الله فكانه قال باسم الذات
الواجب الوجود المستجمع لجميع الصفات الجليلة وهذا هو التحميد في المعنى لان معنى
التحميد هو التوصيف بالصفات الجليلة على ما هو المشهور وقوله اما بحمل الابتداء
على العرفي الممتد وهو ان يذكر الشيء اولا قبل الشروع في المقصود الذي
يشرع فيه وهذا امر ممتد فلا تعارض فيه بين الحديثين وقوله وذلك ان
يحمل الباء اه اي وذلك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير الممتد وتحمل الباء
للاستعانة فحينئذ يكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ فيه مستعينا باسم الله فهو ابتر
وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه مستعينا بحمد الله فهو اجزم اي لو بدأ ذلك الامر بدون
التسمية والتحميد لم يكن شيئا معتدا به ولا يكون مباركا اصلا وقوله ولا شك ان

ان الاستعانة اه يعني ان الاستعانة بالتسمية مثلا لا ينافي الاستعانة بالتحميد
وهذا التوجيه مبني على ان لا يكون التسمية والتحميد جزءا من الامر المشروع فيه كالاكل
والشرب والمشي ونحو ذلك فان كل واحد منها اذا وقع بال لم لا يكون التسمية
والتحميد جزءا منه واما في كتب العلوم فقد قالوا ان التسمية ليست جزءا منها وانما
ذكرت في اوايل الكتب للتيمن والتبرك واما التحميد فقد قيل انه جزء من كل
كتاب وقيل انه ليس بجزء واياما كان يكون الابتداء بالامر المشروع فيه
ان الاستعانة بالتسمية والتحميد لان التيمن والتبرك بهما حاصل في ذلك الآن ان ظ
او للملابسة اي وذلك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير الممتد وتحمل الباء
للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ فيه متلبسا
ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه متلبسا بحمد الله فهو اجزم اي لو بدأ
بدون التلبس بهما لا يكون معتدا به ولا يكون مباركا ثم لا شك ان التلبس
بشيء لا ينافي التلبس بالآخر اذ المقصود منها التيمن والتبرك بهما الى آخر الامر المشروع
فيه فالتبرك باحدهما لا ينافي التبرك بالآخر وهذا التوجيه ايضا مبني على ان
التسمية ليست جزءا من الامر المشروع فيه على ما اشار اليه حيث قال ويذكر قبل
الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الآخر قبله بدون
فصل هذا كلامه ثم ان كون الابتداء الحقيقي امرا غير ممتد لا ينافي ان يكون الاستعانة
او الملابسة امرا ممتدا الى تمام الامر المشروع فيه فاذا ذكر التسمية والتحميد
اولا ثم بدأ بالامر المشروع فيه بلا فصل صح ان يقال ان الابتداء آن الاستعانة
والتلبس بالتسمية والتحميد وذلك لاجتماع كل واحد من التلبس والاستعانة والابتداء

في آن واحد وهو آن الابتداء الحقيقي لكن الاستعانة والتلبس مستمران الى تمام الامر المشروع فيه اذ التيمن والتبرك يبقى الى تمام الامر المشروع فيه بخلاف الابتداء الحقيقي كما عرفت فتامل ومنه التوفيق قوله المتوحد بجلال ذاته الى آخر القول فقوله يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل يعني لم يحتج في رأيه وتدبيره الى غيره فيقال توحده الله تعالى بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره اصلا وقوله على نهج حصول الصورة هذا ناظر الى قوله او الذات الجليلة يعني ان الاصل هو ان يقال الصورة الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة فقيل حصول الصورة تنبيها على نكتة هي ان الصورة لا تتصور بدون الحصول فهنا قدم الجلال على الذات وقيل جلال ذاته تنبيها على نكتة هي ان الذات لا يتصور بدون الجلال وقوله ومنه التكون والتولد الى آخره التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل من المخلوقات وانما كان حاصلا بعمل من الخالق تعالى او يقال التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل وتدخل من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا اب وام مثل الحيوان المتولد من الماء الراكد في الصيف وهذا بخلاف التوليد وهو ان يصير الحيوان حاصلا بين الاب والام بعمل حاصل بينهما وقوله ولا اشتغال في ذاته تعالى بحمل على الكمال بمعنى ان التكلف لا اشتغال في شانه تعالى بحمل على ~~الكمال بمعنى ان التكلف لا~~ اي اللفظ الدال عليه على الكمال بناء على ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون على وجه الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف والمشقة على ما هو المشهور وقوله فمعنى التوحد بجلال الذات الخ فيه نشر بعد لف وقوله بالوحدة الذاتية

لم يكله ظ

لكن

الذاتية ناظر الى قوله اما للصيرورة بدون صنع وقوله او الكاملة ناظر الى قوله واما للتكلف ثم اتى في وصفه تعالى بالوحدة الذاتية او الكاملة ردا على المعتزلة القائلين بان ذاته تعالى مشاركة لذات الممكنات في تمام الماهية ممتازا عنها باحوال مخصوصة هذا ولكن بقي هنا بحث وهو ان الباء ان جعلت هنا للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لا فلا يحسن ان يجعل كونها للملابسة سببا لكونها صلة للتوحد وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء اذا معان مذكورة في علم النحو والمناسب هنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية فظاهر ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا لمعنى الالصاق ثم ان كون صيغة التفعل للتكلف اصل شايع فيما بين اهل العربية وهذا الاصل يكفي في توجيه ما ذكره من قوله فمعنى التوحد بجلال ذاته الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة والحاصل ان في هذا المقام امور مستدركة غير مذكورة في علم العربية اذ يمكن ان يقال مثلا قوله المتوحد بجلال ذاته تعالى يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون صيغة التفعل للتكلف ولا اشتغال في شانه تعالى بحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات فافهم السعيد كالله وقد ذكر بعض الافاضل ان الجلال لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة السلبية واللغوي انسب هنا وكمال صفاته اي الصفة الثبوتية او مطلق الصفة ونوث

فرق بين انفهام الملابسة بل يكون صلة ظرف لغو وبين ان يراد من الباء او لا بمعنى ان يكون ظرف مستقر مح

جمع شائبة من الشوب

الجبروت هي الصفة السلبية قال بعضهم قوله المتقدس اي المتنزه المتطهر الشوائب
الادناس من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة بمعنى العلامات قوله باسطع
حججه اه الساطع الظاهر الجلي او النور العظيم ثم لا يخفى على من له معرفة بالتراكيب العربية
ان ضمير حججه لو كان راجعا الى الله تعالى لم يفد الكلام ان آية نبينا عم اعظم من آية
سائر الانبياء وذلك لان كون نبينا مؤيدا باسطع حجج الله تعالى لا ينافي ان
يكون سائر الانبياء ايضا مؤيدا باسطع حجج الله تعالى نعم ان كون نبينا مؤيدا
باسطع حجج الله تعالى يفيد بطريق المفهوم ان نبينا لا يكون مؤيدا بغير ساطع
حجج الله تعالى لكن هذا المفهوم لا يدل على ما ادعاه من ان آية نبينا اعظم من آية سائر
الانبياء ثم ان حجج الله تعالى وحجج النبي عم ان كانت كلها ساطعة ينبغي ان يكون
اضافة ساطع حجج من قبيل اضافة اخلاق ثياب كانه قال الحجج الساطعة وان
لم يكن كلها ساطعة بل كان بعضها ساطعة وبعضها غير ساطع كانت الاضافة
للتخصيص مثل الاضافة في قولك فاضل بني آدم قال بعض الافاضل فتلخص لك
مما سبق ان الشارح رح ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد فن الكلام من مباحث
الذات والصفات الثبوتية والسلبية ومباحث النبوة والامامة رعاية
لبراعة الاستهلال قوله وبعد فان مبنى علم اه فقوله اما على توهم اما هذا مبني
على انهم كانوا يجرون المتوهم مجرى المحقق كما ان الفقهاء ينزلون الشبهة منزلة
اليقين احتياطا وقوله او على تقدير اما وح يكون الفاء قرينة دالة على ثبوت
اما ويكون الواو عوضا عن اما ومع ذلك يكون العطف ما بعدها على ما قبلها وقوله
على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما وح يكون الواو لمجرد العطف ولم يبق كونه

كونه عوضا عن اما وقوله كما وقع في عبارة المفتاح اه حيث قال في آخر فن
البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين هذا وتلك ان تجعل الظرف ههنا
قائما مقام لما الشرطية فكانه قال ولما حمدنا وصلينا فاعلم ان مبنى علم الشرائع
والاحكام اه ثم ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو علم الفقه لانه المسمى
بعلم الشرائع والاحكام على ما يجيء ان شاء الله تعالى قوله واساس قواعد
نقل عنه رح انه قال فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس
اساسها يناقض كون الشيء اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل
الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس
والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه والكتاب
اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قلت
اولا الكل المذكور رح وان سلم فالعقايد يجب اعتقادها يتوقف على الكتاب
وجه التغاير ان الكتاب من السنة لا يتوقف على المسائل والاعتقادية بل على مجموع الكلام خواجه زاده
المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو
الاساس بالذات وان سلم فاساس الشيء ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله
وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس
العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس
انتهى كلامه فقوله وهي الاساس يعني ان المراد بالقاعدة ههنا المعنى اللغوي وهو
الاساس وقوله واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة والمراد بالعقايد
الاسلامية ههنا الاحكام الشرعية الاعتقادية فمنها ما يتوقف على الكتاب والسنة
كمباحث حشر الاجساد ونحوها ومنها ما لا يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث

اثبات الصانع وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه المباحث وان لم يتوقف
من حيث ذاتها على الكتاب والسنة ولكنها يتوقف عليهما من حيث الاعتداد بها وذلك
لان هذه المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها الكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهي
للفلاسفة فلا عبرة فيها على ما ذكره المحققون رحمهم الله وقوله وهما يتوقفان
على المسايل الكلامية يعني ان اثبات الكتاب والسنة يتوقفان على اثبات
الصانع والنبوة ثم ان اثبات الصانع والنبوة يتوقفان على المسايل الكلامية
فيكون المسايل الكلامية اساس العقايد الاسلام وقوله لشمول الاولى الكتاب
والسنة يعني ان القرينة الاولى وهي قوله مبنى علم الشرايع والاحكام شاملة
للكتاب والسنة لكونهما مبنى الاحكام الشرعية العملية كما ان علم الكلام كذلك بخلاف
القرينة الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس
اساس عقايد الاسلام وقوله ويمكن ان يجعل اساس العقايد ادلتها التفصيلية
اه يعني ان اساس العقايد ادلتها العقلية والنقلية المذكورة في مواضع تلك
العقايد على التفصيل ثم ان معرفة احوال تلك الادلة التفصيلية يكون موقوفة
على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث الدليل جزء من علم الكلام على ما
هو المختار في شرح المواقف وغيره ففي هذا ايضا يكون علم الكلام اساس اساس
العقايد وقوله فيما نقل عنه رحمه ان العقايد من الكلام اشارة الى ان العقايد
بعض من الكلام بناء على كلمة من للتبعيض ووجه ذلك ان مسايل هذا العلم اما
عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة
للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة المحتاج اليه

اليه في حشر الاجساد على ما ذكرنا في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان العقايد بعض
من علم الكلام وقوله واساسها اساسه اي فاساس العقايد اساس
الكلام وقوله الحصر المذكور اي لانه ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية
ثم لا يجوز ان يثبت بالمجازة بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة وقوله
فالعقايد يجب اعتقادها اي فاللازم ان العقايد يجب اعتقادها يتوقف على
العقايد يجب ذاتها فلا استحالة في ذلك لتغاير جهتي التوقف وقوله المتبادر
من اساس الشيء هو الاساس بالذات اي لانه ان الكتاب اساس الكلام اذ
المتبادر من لفظ الاساس هو الاساس بالذات والكتاب اساس الكلام
بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال وقوله لا بعض مسائله والا يلزم
ان يكون علم الكلام اساس نفسه لان بعض مسائله يتوقف على بعض آه فلا
لاستحالة في ذلك لتغاير الجهتين لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص فلا عبرة
بهذا ولكن ان نقول المراد بالقواعد معناها الاصطلاحي اي المسائل الاصولية
واضافة القواعد الى عقايد الاسلام اضافة العام الى الخاص وح فاما ان
يراد بعقايد الاسلام الاحكام الشرعية الاعتقادية كما عرفت واما ان يراد
بها ما هو الاعم من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها العملية فقط حتى يلزم كون
الكلام اساس نفسه فتامل قوله هو علم التوحيد والصفات آه فقوله
اي علم يعرف به ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد هو علم المعهود والذي يعلم منه
التوحيد والصفات فالمراد به معناه الاضافي ويكون الاضافة للتعريف
والاشارة الى العلم المعهود وقوله ويمكن ان يراد منه المعنى اللقبي العلمي اسم شرع

بالمدح والذم والاسم ههنا مشعر بتوحيده تعالى بالصفات الكمالية فيكون مشعرا
بالمدح كما لا يخفى وقوله فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر هذا ناظر الى التوجيهين
المذكورين معا يعني ان الشارح انما اورد قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم
التوحيد والصفات بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسمائه علم الكلام فيكون
قوله الموسوم صفة كاشفة وقوله اشارة الى فائدة من فوائده يعني ان فوائد
علم الكلام كثيرة على ما ذكر في الكتب المبسوطة وقوله اشير ههنا الى فائدة منها
وهي ان هذا العلم هو المنجي عن غياهب الشكوك والاوهام في العقائد الدينية
لان دلائلها العقلية كانت يقينية مؤيدة بالادلة السمعية فلا يبقى فيها
شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون **قوله** نجم الملة والدين بما معناه ان
فقوله فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى دينا المراد بالشريعة ما جاء به النبي
عليه السلام من الله تعالى في بيان الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية جميعا وفي الصحاح
الشريعة مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشريعة ما شرع الله لعباده
من الدين ويقال له دانه دينا اي ذلته واطاعه وقوله والاملال بمعنى
الاملاء اي بمعنى الكتابة وفي الصحاح مثل عليه امل يقال امللت الكتاب اي
كتبته **قوله** في دار السلام اه اي الجنة فقوله سميت بها اي بدار السلام
لسلامة اهلها اي اهل الجنة فاضيفت اليه الدار الى الله تعالى تشريفا للجنة كما
يقال للمسجد بيت الله تعظيما له وقوله فمعنى هذا الاسم اي ومعنى اسم السلام
الذي هو اسم الله تعالى هو الذي منه وبه السلامة اي هو المعطي السلامة في المبدأ
والمعاد وكذا في شرح المواقف وقوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر يعني ان وجه

وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ظاهر
لمن يلاحظ معنى السلامة في كل واحد من المضاف والمضاف اليه كما عرفت آنفا
يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد اه الغرر جمع الغرة وغرة كل شيء
اكرمه والفرائد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة الغالية الثمن في ضمن فصول
حال من غرر الفرائد والمراد بالفصول ههنا الطوائف المفصولة المميزة من
المعاني وعطف الاصول على القواعد من قبيل عطف التفسير واثناء نصوص اي
وفي تضاعيف العبارات الفصيحة المودية الى اليقين يعني في ضمنها ووسطها
بناء على ان الالفاظ قوالب المعاني والحاصل ان هذا المختصر مشتمل على طوائف من
نخب المعاني وعلى طوائف من الالفاظ الدالة على تلك المعاني وكل واحد منها
في غاية الحسن ونهاية المتانة **قوله** طاويا كشح المقال اه الكشح ما بين الخاصرة
الى الضلوع والخلف اقصر اضلاع الجنب وطويت كشحي على الامر اذا اضمرته وسترته
هذا مأخوذ من الصحاح ثم ان قوله طاويا حال من الضمير المستتر في قوله ان
اشرحه كأنه في وقت ان اشرحه مع حفظ المقال عن الاطالة والاملال اي
الاكسال بسبب الاطالة في المقال **قوله** الاطناب اه وقد اريد بالاطناب ههنا
الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد والاخلال النقص عن القدر الذي يتضح به المعنى
المراد وفي الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير يقال فلان مقتصد في النفقة
قوله وهو حسبي ونعم الوكيل اه قد ذكر في علم المعاني انه لا يجوز عطف الانشاء
على الاخبار لكمال الانقطاع بينهما فاشار الشارح في شرح التلخيص الى ان عطف
قوله ونعم الوكيل كان من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطف

على قوله حسبي بناء على ان الجمل حسبي بمعنى يكفيني ليحصل المناسبة بين المعطوف والمعطوف
عليه في كونهما جملتين لا محل لهما من الاعراب بان كانتا خبرين للمبتداء وانما قلنا
لا يجوز هذا العطف لان هذا كالاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز
ايضا وقوله ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل فيه نظر لان قولنا هو حسبي
لو كان انشاء لكانت هو لاثبات معنى الكفاية لله تعالى كما ان قولك بعت واشتريت
وزوجت واعتقت وطلقت اذا كان انشاء يكون لاثبات معنى البيع والشراء
والتزويج والعتاق والطلاق لكن انشائي باطل اذ العبد لا يقدر على اثبات
معنى الكفاية لله تعالى واما اظهار معنى التوكل وان كان مقدورا للعبد فهو امر خارج
عن المعنى الذي قصد من الكلام اصالة فلا ينافي كون الكلام خبرا كما في قوله تعالى حكاية
عن امرأة عمران رب اني وضعتها انثى فان هذا الكلام جملة خبرية ذكرت لا للاخبار
والاعلام بل ذكر لاظهار التحسر والتحزن لانها كانت ترجوا ان تلد ذكرا وليس هذا
الكلام منها لانشاء الوضع واثباته اذ لا تقدر على ذلك والحاصل ان كل كلام
يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبته خارج
كذلك فهو انشاء فقولنا فهو حسبي كلام يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه
فهو خبر وهو كونه تعالى كافيا فيكون خبرا بخلاف قولك بعت اذا كان انشاء فانه
ليس لنسبته خارج اذ لا يقصد به ان بيع وقع في الزمان الماضي حتى يكون لنسبته
خارج بل هو لانشاء البيع واثباته في الحال فلا يكون خبرا وقوله وايضا يجوز
ان يعتبر عطف القصة على القصة قد فسروه بانه عطف جمل متعددة مسوقة
لغرض من الاغراض على جمل اخر متعددة ايضا مسوقة لغرض آخر مع قطع النظر عن كون كل

كل واحد من المعطوف والمعطوف اليه خبرا او انشاء فعلى هذا التفسير فالعطف في قوله
وهو حسبي ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة ليس كل واحد من المعطوف
والمعطوف اليه جملا متعددة على ان المعتبر ان يكون كل واحد منهما جملا متعددة كما عرفت وقوله
ورده بعض الفضلاء اراد ببعض الفضلاء الشريف الجرجاني وقوله فيكون اخبارية
كالاولى اي كانه قال وهو حسبي وهو نعم الوكيل وقوله لان هذه الواو من الحكاية
اي قالوا حسبنا وقالوا نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو من المحكي وقوله اذ لا مجال
للعطف فيه الا بتأويل بعيد اه يعني ان الواو لو كانت من المحكي حتى قيل حسبنا
الله ونعم الوكيل يلزم عطف الانشاء على الاخبار الا ان يأول بتأويل بعيد مثل
ان يقال حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل فيكون المعطوف والمعطوف اليه جملتين خبريتين
بتقدير قولنا قلنا ولكن هذا التقدير خلاف الظاهر بعيد عن الفهم وقوله لحسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله فقوله وما اجهله جملة انشائية مشتملة على معنى التعجب معطوفة
على الجملة الخبرية التي هي خبر المبتداء الاول الذي هو زيد وقوله بتقدير المبتداء في
المعطوف وذلك مثل ان يقال حسبنا الله وهو نعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير
المبتداء على الوجه المذكور تأويل بعيد اذ المشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا
كقولنا حسبنا الله ونعم الوكيل الله كما في قوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد ايوب ع م
فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما قوله وهو حسبي
وهو نعم الوكيل فليس فيه تأويل بعيد فان تقدير المبتداء جائز قريب بقرينة
ذكره اولا في المعطوف اليه حال كونه مبتداء مقدما على الخبر بخلاف مثل حسبنا الله
اذ لم يذكر فيه اسم الله تعالى مبتداء مقدما اذ المبتداء ههنا هو حسبنا دون

اسم الله تعالى كما زعم حيث قال او عطف على الجزء المقدم وقوله يبعد تقدير المبتدا اى المعطوف
يكون اخبارا كالمعطوف عليه اى كانه قال زيد ابوه عالم وهو ما اجله فيكون
من قبيل عطف الاخبار على الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول
قال بعض الافاضل يجوز ان يكون الواو في قوله ونعم الوكيل اعتراضية في آخر
الكلام ويجوز ان يكون الواو حالية اى نقول انه حسبنا في حال انه نعم الوكيل وكذا الواو في قوله
وما اجله **قوله** اعلم ان الاحكام الشرعية اه قوله كالوجوب اى كالايجاب اذ
الوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب هو ما يثبت بالخطاب الذى هو الايجاب
وقوله ونحوها وذلك كالتحريم والندب والكراهة والاباحة وقوله
وان عم الفعل الاعتقاد لان الاعتقاد من قبيل افعال القلوب على ما هو المشهور وقوله
لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته وذلك لان علم الكلام
ح يكون عبارة عن المتعلق بالايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لكن
علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن العلم المتعلق باثبات الصانع
وصفاته واثبات النبوة ونحو ذلك نعم علم الكلام قد يبحث عن وجوب النظر
وعن وجوب معرفة الله تعالى لكن ذلك في غاية القلة فلا ينبغى ان يكون علم الكلام عبارة
عنه وقوله واستدراك قيد الشرعية اذ ح يكون تقدير قوله الاحكام الشرعية
الخطابات من الله تعالى الشرعية فيكون ذكر الشرعية تكرارا في المعنى لان نسبة الخطابات
اليه تعالى تفيد كونها شرعية ثم ذكر الشرعية ثانيا يوجب التكرار وقوله الا ان
يحمل على التجريد في الاول اى المراد بالاول الموصوف وهو الاحكام اى الا ان يجرد معنى
الاحكام عن النسبة اليه تعالى كما يقال الخطابات مطلقا ثم ذكر الشرعية لا يوجب التكرار وقوله اى الا ان يجرد

الثانى اى يحمل على التاكيد في ذكر الصفة وهى لفظة الشرعية وقوله ويجعل التعريف
للحكم الشرعى يعنى ان قولنا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ليس للحكم فقط
حتى يلزم الاستدراك بل هو تفسير للحكم الشرعى فلا يلزم الاستدراك في ذكر الشرعية
وقوله فالمراد اما المعنى الاول فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق
بالنسبة الحكمية الشرعية المتعلقة بالعقائد وقوله في تحصيل العلم عبارة عن
المسائل بمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى او الملكة المتعلقة بالاولى وهى ادراكات
وقوع النسبة الشرعية العملية يسمى علم الشرائع والاحكام اه فيكون العلم ههنا بمعنى
العلوم وقس على هذا قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات اى الملكة
المتعلقة بالثانية تسمى علم التوحيد والصفات هذا ويجوز ان يحمل العلم عبارة عن
العلمين المركبين من ادراكات وقوع النسبة بمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى
اى والعلم المركب من الاولى تسمى علم الشرائع والاحكام اه وقد زعم ان فيه تكلف وقوع
التكلف ثم وقوله انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع اى انما يعتد بها اذا اعتبر مطابقتها
للشرع بخلاف العلم الالهى للفلاسفة فان فى لغته للشرع وعدم مطابقته اياه شاهد
على بطلانه وعدم الاعتداد به قال بعض الافاضل انما اورد قوله واعلم ان
الاحكام الشرعية اه ليتحصل للطالب زيادة بصيرة في طلبه ويحصل له معرفة
توجه الحاجة الى تدوين علم الكلام ونحو ذلك على ما يجئ **قوله** ما يتعلق اه قوله
ان اريد مطلق التعلق فالامر ظاهر اذ ح يكون المعنى ان النسبة الحكمية الشرعية منها
ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فعلى هذا الاحاجة الى ان يراد بالاعتقاد
المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسبة الحكمية الشرعية هذا

اذا اريد بالحكم النسبة الحكمية وهي نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا واما اذا اريد ادراك
وقوع النسبة اولا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق
اولم يرد ذلك لان ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد ولا ما يتعلق بالعمل الاعتقاد دون
لان تعلقها به من حيث الكيفية يعني ان تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون من جهة كيفية العمل
لا من جهة نفس العمل اذ المراد بكيفية العمل حال العمل اي الوصف الذاتي للعمل فكانه قال منها ما يتعلق
بحال العمل مثل الوجوب والندب ونحوهما قوله وتعلق عامة الاحكام الثابتة ليس كذلك
اي لا يكون تعلق عامة الاحكام الثابتة بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد
من حيث هو اي يكون المقصود منها الاعتقاد من حيث هو هو دون العمل وانما قال
عامة الاحكام الثابتة اي اكثرها اشارة الى ان بعضها يتعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية
كما في قولنا معرفة الصانع اي الاعتقاد بوجوده واجب وهذا مسئلة من مسائل الكلام
على ما ذكر في مباحث النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد قوله
ففيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل اي فحين اريد بالتعلق الاسناد بطرفيه او
التصديق بالقضية يكون في قوله ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان موضوع الفقه
هو العمل وذلك لان طرفي الاسناد والقضية الموضوع والمحمول وهما ههنا العمل
وكيفيته والعمل اولى للموضوعية وكيفيته للمحمولية اذ الموصوف اولى للموضوعية من صفته
هذا والحق ان اضافة الكيفية الى العمل يفيد كون العمل موضوع الفقه سواء اريد بالتعلق
مطلق التعلق او اريد تعلق الاسناد بطرفيه ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع
العلم لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون
محكوما عليه في مسئلة من مسائل العلم وهذا الموضوع قد يكون موضوع العلم كقولنا في علم

علم الحساب العدد زوج او فرد وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة
زوج وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج الزوج كالثمانية
او زوج الفرد كالعشرة واذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع الفقه
اعم من العمل بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا في قولنا الوقت سبب وجوب
الصلوة فقد اشتبه عليه موضوع المسئلة بموضوع العلم حتى لم يعلم ان الوقت
موضوع المسئلة دون موضوع العلم وقوله كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة
في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية وفيه بحث لان النية فعل من افعال
القلوب فقولنا النية واجبة في الصلوة او هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج فيه
الى ما ذكره من التأويل لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم ايضا بناء
على ان النية عمل القلب وهو من افعال المكلفين وقوله ثم انه ينبغي ان يكون موضوع
الفرايض قسمة التركة اه بل ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة اذ يندرج في موضوعه
التجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم الوصية التجهيز والتكفين
على الامور الباقية من هذه المذكورات وكل ذلك من قبيل الاعمال فينبغي ان يكون
موضوع الفرايض العمل لكنه باب من الفقه ولكن ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة
كما ترى ولا يمكن اندراج الامور المذكورة في قسمة التركة لانه خلاف الظاهر مع
ان التجهيز والتكفين واجب وان لم يكن للميت تركة اصلا قال بعض الافاضل
قوله لما انها اه كلمة ما في مثله زايدة او موصولة بتقدير من انها اي لما ثبت من انها
قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين
مختلفين قوله والمجرور مقدم اي المجرور مقدم على المنصوب والعامل في الاول هو المتعلق

وفي الثاني بهو ليس ولا يخفى ان قوله والجار متعلق بشايع اذ المتقدم ههنا هو
الجار مع المجرور فيكون في محل النصب وقوله الاحكام الشرعية النظرية الحكم اما
عملي اي يقصد به العمل بعد الاعتقاد واما نظري اي يقصد به مجرد الاعتقاد دون
العمل وقوله بهذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين يعني ان قولنا الاجماع حجة
كان مسئلة من علم الكلام بناء على ان الاجماع معلوم اثبت له ما يتعلق بالعقايد
الدينية وهو كونه حجة وعلم الكلام هو العلم الباحث عن احوال المعلوم من
حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وكان ايضا مسئلة من مسايل اصول
الفقه بناء على ان الاجماع دليل شرعي اثبت له ما يتعلق باستنباط الاحكام العملية
وهو كونه حجة وهذا مثل قولنا الكتاب حجة والعام حجة موجبة للحكم ونحو ذلك مما
يتعلق باستنباط الاحكام العملية واما ما يقال من ان الاجماع موضوع اصول الفقه
وموضوع العلم لا يثبت فيه فمردود بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع
ولا حاجة لنا الى بيان وجود الاجماع اذ هو معلوم بالمشاهدة او بالتواتر واما حجية
الاجماع فهي من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في اصول الفقه فيقال الاجماع حجة موجبة
لثبوت الحكم **قوله** اشهر مباحثه او فقوله اعم لان موضوع عند المحققين الكلام
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية فظهر انه يتناول ذاته تعالى وصفاته
وغيرهما وقوله وان رجع الكل الى صفته تعالى وذلك لان الاحوال كالعالمية والقادرية
ونحوهما صفات الله تعالى وكذا كونه خالقا لافعال العباد ومرسلا للرسول وناصبا
للامام وحاشرا للاجساد ونحو ذلك من صفات الله تعالى لكن المتبادر عند
اطلاق الصفة هي الصفات الحقيقية الوجودية وقوله اعتقادية متعلقة بالفقه مثلا قولنا نصب الامام واجب على

المسلمين مسئلة من مسايل الفقه هي متعلقة بكيفية العمل وقال الشيعة نصب
الامام واجب على الله تعالى فعلى هذا يكون من مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة
هم الذين قالوا ان الامام بعد الرسول عم علي مرتضى واعتقدوا ان الامامة
لا تخرج عنه ولا عن اولاده **قوله** وقد كانت الاوايل او فقوله تمهيد لبيان
شرف العلم وغايته فقد بين ان من شرفه وغايته فيما بعد حيث قال رحمه
وبالجملة هو اشرف العلوم الى قوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وقوله لم يكن في
عهده او يعني ان تدوين الكلام بدعة وكل بدعة مردودة كما ورد في الحديث وقوله
ولو كان له شرف وغاية حميدة لما اهملوه لانهم هم الواضعون للاحكام الشرعية
وقد كانت عادتهم في ذلك ارشادا راشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية
شرف وكمال لفعلوه ايضا **قوله** لصفاء عقايدهم او فقوله قدم عليه للاهتمام
او للاختصاص ولا يخفى ان التقديم لا يكون الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر
فالاولى ان يقال قدم عليه للاهتمام اما لكون الاول سببا للثاني واصلا له ولا شك والاهتمام
ان سبب الشيء واصله مقدم على ذلك الشيء واما للاختصاص كما ذكره واما لانه لو
قدم الدليل على المدلول يحصل العلم بالمدلول بلا توقف بخلاف ما لو اخر الدليل اذ ح
ينتظر الى ان يورد الدليل فيحصل العلم **قوله** وسموا ما يفيده او فقوله المعرف ههنا
هو المسايل المدللة او في اصل تعريف الفقه ح هو المسايل المدللة المفيدة لمن
طالعها معرفة الاحكام العملية من ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما هو المشهور
من ان حقيقة كل علم مسايل ذلك العلم ثم ان هذا التعريف ناظر الى ان العلم المذكور
في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام فيحصل بعض العلوم واما اذا حمل العلم المذكور على بعض العلوم

بل اريد به معناه الظاهري في حاصل التعريف ح هو التصديقات بالمسائل المدللة
المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية من ادلتها التفصيلية بهذا التعريف
مبني على ان صيغة كل علم هي التصديقات بالمسائل المدللة ثم انه لا استبعاد في
ان يكون التصديقات بالمسائل المدللة مفيدة للتصديقات الحاصلة لمن طالع
تلك المسائل المدللة كان التصديقات المستفادة الحاصلة لمن طالع الكتب الفقهية
بالادلة الفقهية وقوله وذلك ان نقول الفقه هو العلم بالاحكام الكلية اه بهذا التوجيه
وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما يذكر فيما بعد من قوله ومعرفة احوال
الادلة اجمالا اه كما لا يخفى وقوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف يعني
ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها واتصاف موصوفها بها مفيدة لها من حيث
تعلقها بالاحكام العملية وكونها آلة لملاحظتها كان علم زيد من حيث ذاته واتصافه
به مفيد له اياه من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة لملاحظته حتى يكون بهذا الاعتبار
الثاني كما لا يخفى زيد وقوله فيساوق الكلام اه لفظ السابق هنا بالباء المنقوطة
بنقطة واحدة واعلم ان الملكة هي الكيفية النفسانية الراسخة ولها اقسام كثيرة
منها ملكة الاستنباط وهي كيفية راسخة يتهيأ بها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية
عن ادلتها ومنها ملكة الاستحضار وهي كيفية راسخة يتهيأ بها الانسان لمشاهدة
النظريات التي كسبها سابقا حتى كان بحيث يقتدر ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم
كسب جديد وتسمى هذه الملكة عقلا بالفعل ثم ان التدوين وكونه لا يتصور في
الملكات النفسانية وانما يتصور في المسائل اصالة وفي التصديقات بالمسائل
تبعا للمسائل بخلاف الملكات اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعا وقوله

وقوله ولكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان الفقه
على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية
واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان
هذه الحيثية كان معتبرا في التعريفات على ما هو المشهور ولا شك ان المسائل المفيدة
من حيث انها مفيدة غير المسائل المفادة من حيث انها مفادة وكذا التصديقات
بالمسائل المفيدة غير التصديقات بالمسائل المفادة على ان من طالع المسائل المدللة
ووقف على ادلتها حتى حصل له معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
فهو لا يكون مقلدا بل يكون متعلما مجتهدا فان تحصيل المعرفة بتلك المسائل اذ المجتهدون
المتأخرون كانوا يتعلمون ويستفيدون المسائل العملية عن ادلتها التفصيلية من
المجتهدين المتقدمين ولا يلزم من هذا ان يكون المتأخرون المقلدين وقد صرح
الشريف الجرجاني في حاشية المطالع ان المتعلم ناظر متفكر في المسائل لا مقلد غافل
عن الدلائل وقوله وكذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة لا نزاع في
ان الفقه من العلوم المدونة لكن كونه مدونا لا يقتضي فقاهة المقلد قطعا فالاولى
ان يقال كذلك اجمعوا على ان المسائل الشرعية العملية المدونة من الفقه وان لم
يذكر دلائلها اصلا وقوله بان يجعل للفقه معنيان اه احدهما هو العلم بالا حكام
الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية والآخر هو المسائل المدونة والحق ان
اطلاق الفقه على المقلد اطلاق مجازي لا حقيقي بهذا وقوله وعدم حصول
احدهما في المقلد اه وقد روي عنه رحمه الله انه قال وهذا الكلام المذكور في
حق المقلد مع علمه بتقييد المسائل بالبعض الحاصلة عن الامارات الظنية والافعال والاجوبة فان تحصيل

اليقيني عن الامارات اى هو شان المجتهد لا غير **قوله** عن ادلتها متعلق اه قوله
فلت تعريف الاحكام للاشتراك اه قيل عليه تعريف الفقه بهو الذى يعتبد معرفة العلم صح
جميع الاحكام العملية او هو معرفة جميع الاحكام العملية فعلى هذا لم يوجد في الدنيا
فقيه عالم بجميع مسائل الفقه وذلك لان الحوادث العملية لكثرتها وعدم انقطاعها
ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يكون احد فيها
عالما بالفقه اجيب بانه لا تعذر معرفة جميع الاحكام العملية بالفعل لعدم تناهى الحوادث
اصطلح الفقهاء على اطلاق الفقيه على من حصل له التهيؤ التام بمعرفة جميع الاحكام العملية
وذلك لاجتماع المآخذ والاسباب التى يتمكن بها من معرفة تلك الاحكام على تحصيلها
من ادلتها ثم ان حمل التعريف على الاشتراك لا ينافى الاصطلاح المذكور والمقصود
هو التوفيق بين الامرين المذكورين بعد ذكر الاحكام وهو معرفة احوال الادلة قوله قوله صح
شمل ما ترى من الكلام اى يتضح لك جواب بالاجوبة الثلثة المذكورة آنفا وقوله على الموصول
وهو كلما وسوا ما بعيد وقوله ترفع الاشكال اه اى لا به والاشكال بان يقال
مثلا ان اصول الفقه نفس معرفة احوال الادلة اجمالا لا ما يعتبد في لا حاجة
الى احد الاجوبة الثلثة اذ ح يكون المعنى وكذا معرفة احوال الادلة اجمالا الخ
وقوله وقس عليه قوله معرفة العقايد لكن اذا عطف قوله معرفة العقايد على
قوله معرفة الاحكام لا يتصور فيه الجواب الثانى لان كثيرا من المسائل الكلامية
قضايا شخصية كقولنا الله تعالى قادر عالم ومحمد عليه السلم نبى صادق الى غير ذلك
فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف
باب الفقه اذ قلما وجد في الفقه لكون الاحكام الموجودة فيه حكما جزئيا بنحو جزئى من الاحكام المتعلقة بالامام والظهور قوله

قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحو ذلك قال بعض الافاضل
قوله حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق اذ قد روى ان بعض الخلفاء
العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طلبا منه الاعتراف بحدوث
القرآن **قوله** كالمنطق للفلسفة اه قوله وجهها الشارح نظرا الى كونه ولا
يخفى عليك ان تشبيه علم الكلام بالمنطق وجهين احدهما باعتبار المقابلة والآخر
باعتبار افادة القدرة فعلى هذا لا يؤول احد الوجهين الى الآخر وذلك لان
حاصل الاول ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه المنطق ولنا ايضا علم نافع
في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام وحاصل الثانى ان علم الكلام يورث
قدرة على الكلام في الشرعيات كما ان المنطق يفيد قدرة على النطق في العقليات
والمحاصل هذا ماخوذ من شرح المواقف **قوله** فاطلق عليه هذا الاسم اه قوله
اولا اه اى فاطلق عليه اولا هذا الاسم لكونه علم الكلام اول ما يجب ولو لم يقيد
بقوله اولا لضاع ما ذكر قيد الاول في قوله ولانه اول ما يجب من العلوم اذ ح
يكفى ان يقال ولانه ما يجب من العلوم اه او ضاع ذكر قوله ثم خص به ولم يطلق
على غيره تمييزا وانما قلنا او ضاع ذكر قوله ثم خص اه اذ لا شركة لغير الكلام
فى كونه اول ما يجب فلا يحتاج الى ان يقال ثم خص اه وقوله واما احتمال
تسمية الغير اه جواب سوال مقدر مثله ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما يسمى به لكونه
اول ما يجب لكن يحتمل ان يسمى غيره لكن اول ما يجب في الجملة وان لم يكن اول ما يجب
فاحتاج الى ذكر قوله ثم خص اه فاجاب عنه بان ما ذكرتم وجه آخر يحتمل غير الوجه
المذكور فلو اعتبر امثال ذلك الاحتمال في تسمية غيره من العلوم لوجب في ساير الوجوه

المذكورة ايضا ان يقال ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا لان ذلك الاحتمال قائم
في ساير الوجوه المذكورة ايضا وذلك مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام
فاطلق عليه هذا لكونه مورثا للقدرة ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا او قس
على هذا باقي الوجوه المذكورة وذكر في التاتارخانية ان علم الكلام من فروض الكفاية
وذكر في المواقف قد اختلفوا في اول ما واجب على المكلف فالاكثر على انه معرفة
الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقايد الدينية وقيل هو النظر في معرفة الله تعالى وقيل
اول جزء من النظر وقال القاضي انه القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب
بالقصد الاول فهو معرفة الله تعالى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا
فهو القصد الى النظر **قوله** وهذا هو كلام القدماء اه قوله اي ما يفيد معرفة العقايد اه
هذا التفسير مبني على ان يكون معرفة العقايد معطوفا على معرفة الاحكام على ما هو الظاهر
واما اذا عطف على الموصول فالمناسب ح ان يقال اي معرفة العقايد من خلط الفلسفيات عليهم
هو كلام السلف قال الشارح رحمه الله ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية وهي
التي اشار اليها رسول الله عم بقوله ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار
الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي كذا في اخر المواقف ومن اراد معرفة تفصيل
الفرق الاسلامية فليطالع ثمة **قوله** ويثبت المنزلة بين المنزلتين اه قوله فان الفاسق
مخلد في النار عندهم فيه بحث فان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان
يقال بالواسطة بين الجنة والنار ويكون لها اهل غير الفاسق او يكون الفاسق اهلها
هو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا ثم يحكم الله تعالى عليه بما يقتضيه الحكم ثم يدخل
الجنة او يخلد في النار فالاولى ان يقال لا يثبت الجنة والنار [illegible] بالواسطة بينهما [illegible] ههنا

مطلب وان تعلم علم الكلام من فروض الكفاية

ههنا ذكر ما يختص بهم من المذاهب الباطلة وقوله قال بعض السلف الاعراف
واسطة بين الجنة والنار ويفهم من هذا ما ذكره القاضي البيضاوي رحمه الله في قوله تعالى
وعلى الاعراف رجال حيث قال وعلى الاعراف اي على اعراف الحجاب اي عاليه وهو السور
المضروب بينهما ليمنع وصول اثر احدهما الى الاخرى رجال اي طايفة من
المؤمنين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى فيهم ما يشاء
وقوله الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل وهو الذي لم يوجد فيه نبي
من الانبياء عليهم السلام او لم يصل دعوة نبي الى اهله **قوله** فقال الحسن قد اعتزل اه
قوله والمنافق كافر غير مجاهر قال الحسن البصري رحمه الله ان من ارتكب الكبيرة
من اهل القبلة فهو منافق لان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لم يدخل
يده في هذه الجحر فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قال لا عن اعتقاد وكذا الحال
في مرتكب الكبيرة هكذا هذا ما ذكر في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان مرتكب الكبيرة
كافر غير مجاهر عند الحسن **قوله** لا يثاب ولا يعاقب اه قوله ولو سلم اه
اي ولو سلم ان كل من دخلها يثاب او يعاقب فذلك بالنسبة الى المكلفين وقوله
وقس عليه قوله فدخلت النار اي فالمراد بقوله فدخلت النار دخولها جزاء بها
ومستحقا لها كما يدل عليه السياق وهو قوله لعصيت وكذا يدل نسبة الدخول الى المخاطب
نفسه اشارة الى ان لا اختيار له مدخلا في الدخول والاستحقاق والله اعلم **قوله**
وكان الاصلح لكم اه اقول فقوله ذهب معتزلة البصرة اه اشارة الى جواب السؤال
الذي اورده بعض الافاضل حيث قال لو قال الجبائي ان الايجاد والابقاء ليسا مما
يجب على الله تعالى بل الواجب عليه اللطف كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل

لم يرد الالزام على الجبائي وذكر في شرح المقاصد قال البصريون يجب على الله تعالى
ما هو الاصلح لعباده في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع واتفقوا على وجوب
اقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى وانه تعالى فعل بكل واحد غاية مقدوره من الاصلح
وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها
وقوله فلزمه ما لزمه يعني ان الجبائي كان من البصريين حتى ذهب الى ما هو اليه
فلذا الزم عليه ابو الحسن الاشعري وقوله وبعضهم لم يعتبر ذلك اي لم يعتبر في الانفع
جانب على الله تعالى وقوله فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا اي فان قال
الصغير يا رب لم امتني صغيرا وما بقيتني الى ان اكبر فاصير مكلفا بلا تعويض الثواب
مع ان تعويض الثواب واجب عليك يا رب لزمه اي لزم ذلك البعض ترك الواجب في هذا
الصغير المذكور في يكون ذلك البعض مفحوما وقوله وذهب معتزلة بغداد اه ذكر في شرح
المقاصد ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في
الدنيا والدين ويعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير فعلى هذا لا يرد الالزام على معتزلة
بغداد على ما نقلنا آنفا في السؤال الذي اورده بعض الافاضل قوله فسموا اهل السنة
والجماعة اه اقول مقولة اصحاب ابي منصور الماتريدي قيل هو تلميذ ابي حنيفة
رحمه في الدرجة الرابعة وقوله وغيرها كمسئلة ايجاب المعلول مثلا والحق ان اهل
السنة والجماعة هم الفرقة الناجية الذين قال النبي عم في شانهم هم الذين على
ما انا عليه واصحابي وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وساير اهل
السنة والجماعة ممن كان مذهبه خاليا عن البدعة التي ذهب اليها ساير الفرق
الهالكية على ما ذكر في المواقف قال الشارح رح ثم لما نقلت الفلسفة اي علم

الحكمة وعرفوه بانه العلم الباحث عن احوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه
في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويندرج في هذا العلم العلم الالهي الباحث
عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة كالبحث عن احواله تعالى والعقول
والنفوس والجواهر والاعراض ويندرج فيه ايضا العلم الطبيعي الباحث عن احوال
الاجسام الطبيعية كالبحث عن احوال الافلاك والعناصر والحيوانات والنباتات
والمعادن وقوله وهذا هو كلام المتاخرين اي هذا العلم هو الذي خلطوا
فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام المتاخرين وقوله وما نقل عن السلف من الطعن
فيه اه ذكر في التاتارخانية وذكر جامع الاشتغال بعلم الكلام تاويله عندنا انه كره
المناظرة والمجادلة لانه يؤدي الى اثارة الفتن والبدع وتشويش العقائد او يكون
المناظر فيه قليل الفهم او طالبا للغلبة لا للحق واما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة
النبوة والذي ينظر فيه من العقائد فلا يمنع عنه وكان من فروض الكفاية وقوله
ثم منها الى ساير السمعيات اي الى الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة
او يتوقف هي على السمع كالمعاد كذا في شرح المواقف فان قيل فعلى هذا
يلزم ان يكون اثبات الصانع ونحوه من السمعيات لتوقف السمع عليه مع انهم لم يعدوا
امثاله من السمعيات قلنا توقفه عليه بواسطة النبوة والمتبادر من ذكر
التوقف هو التوقف بلا واسطة قال قال اهل الحق اه اقول فمقولة الظاهرة
المعقول لمجموع ما في الكتاب اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه يا باه
قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق ولكن
نقول لا اباء اذ لا بعد في ان يقول اهل الحق الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق

فلا اشكال اصلا كما لا يخفى واعلم ان ما ذكره في الكتاب اقسام منها ما يختص باهل
السنة والجماعة ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة والمعتزلة وغيرهم ومنها ما يختلف
بين اهل السنة اختلافا واتفاقا فيما بينهم على ما يجيء بجميع ذلك انشاء الله تعالى لكن وقوع هذه
الاقسام في الكتاب لا ينافي ان يكون المقول مجموع ما في الكتاب من حيث هو
مجموع وقوله وهو اهل السنة فكانه قيل قال اهل السنة حقايق الاشياء ثابتة
وقوله فكانهم هم القائلون وهذا مثل قولهم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار
قوله وهو الحكم المطابق اه اقول فقوله قد يفتح الباء اه قال بعض الناس
وهو الحكم المطابق بفتح الباء بناء على اعتبار كون الواقع مطابقا من حيث هو مطابق
بكسر الباء فيكون الحق حكما مطابقا بفتح الباء لكن قوله واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة لا يلايم فتح الباء فانه يدل على انه لا فرق بين الحق والصدق
الا بحسب الاشتغال ثم ان الصدق هو الحكم المطابق بكسر الباء فكذا الحق ينبغي ان يكون
هو الحكم المطابق بكسر الباء وايضا قوله وقد يفرق بينهما يدل على ان الكلام السابق
لم يقع فيه الفرق بينهما هذا القول لا يلايم فتح الباء فان فتح الباء يستلزم وقوع الفرق
بينهما في الكلام السابق هذا خلف قال بعض الافاضل قوله وهو الحكم المطابق للواقع
يشعر بان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء بمعنى المصدر قوله فقد شاع في الاقوال اه
اقول فقوله يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول وانما قال يشير لان قوله فقد
شاع في الاقوال يدل بطريق المفهوم على ان الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير
الاقوال ايضا وقوله قال في حواشي المطالع اي قال الشريف الجرجاني وانما ذكر
هذا القائل بعنوان تأييد قول قد يطلق على غير القول قوله فيعتبر في الحق اه اقول اذ المذكور اولا اه لا يذهب عليك

عليك انه اذا طابق الحكم الواقع فان نسب الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء
والحكم مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم يسمى حقا وانما سمي هذه المطابقة
القائمة بالحكم حقا لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه
حقا اي ثابتا متحققا وان نسب الحكم الى الواقع كان هو الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع
مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم يسمى صدقا وانما سميت هذه المطابقة
القائمة بالحكم صدقا تمييزا لها عن اختها هذا ما افاده الشريف الجرجاني في حاشية المطالع
واما قوله وهو الاخبار عن الشيء على ما هو عليه فمنظور فيه لان هذا المعنى هو صفة المتكلم
والمقصود ههنا هو بيان حال الصدق الذي هو صفة الكلام في مقابلة الحق الى ان يقال
بحسب الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا كما ذكره الشريف الجرجاني قوله ومعنى
حقيقته اه اقول فقوله كذا افاده الشارح في نظايره قد عرفوا الدلالة بانها
فهم المعنى من اللفظ فاعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا يصح
حمل الفهم على الدلالة فلا يصح تعريفها به وجوابه انا لا نسلم انه ليس صفة للفظ فان معنى
فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان لفظ
الدلالة مفرد يصح ان يشتق صفة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب
لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ يفهم منه المعنى هذا ما افاده
الشارح في المطول وحاصله ان الفهم وحده وان كان صفة للسامع لكن فهم
المعنى من اللفظ صفة اللفظ وانما لم يشتق منه صفة تحمل على اللفظ لكونه مركبا بخلاف
الدلالة كما عرفت وقوله حاصله حل مثله على الشارح يعني ان فهم المعنى من اللفظ
لا يصح ان يكون صفة اللفظ وهو صفة للفاهم قطعا منه ثم يوهم من تعلق الفهم باللفظ

بالمعنى المصدري كم

صفة له وبين كونه مفهوما منه المعنى لكن المؤلف بان معنى فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى عند صحيح اللغة الا انه يقال بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروه
لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة اللفظ
اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ
وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروه في تعريفها معنى هو صفة اللفظ
هذا ما افاده السيد الشريف الجرجاني في حاشية المطول قال ما به الشيء هو هو
اقول فقوله ما به الشيء هو هو هذا تعريف للحقيقة والماهية وفيه تنبيه على ان لفظ
الحقيقة ولفظ الماهية مترادفان فان التعريف المذكور للحقيقة يتناول الحقيقة
الكلية والحقيقة الجزئية واما اعرابه فما موصولة والشيء مبتداء والضمير المرفوع
مبتداء ثان والضمير الثاني خبر للضمير الاول والمبتداء الثاني مع خبره جملة اسمية
وقعت خبرا للمبتداء الاول اعني الشيء وقوله لا ما به الشيء ذلك الشيء اي لا
يصدق على الفاعل ان يقال ما به الشيء ذلك الشيء فان حاصل تعريف الحقيقة
هو ما كان سببا لنفس الشيء نفس ذلك الشيء ولا شك ان ما كان سببا لكون نفس
الشيء نفس ذلك الشيء لا يكون الا نفس ذلك الشيء وفي جعل الشيء سببا لنفسه اشارة
الى انه في كونه نفسه مستغن عن السبب فلذا قال اذ الماهية ليست بجعل الجاعل
اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما
مجعولة بتلك الاخرى على ما ذكرنا في شرح المواقف فظهر ان التعريف لا
يصدق على الفاعل اصلا ولا على عوارض الماهية ايضا وقوله بعد التسليم اي لا نسلم
ان الشيء بمعنى الموجود بل هو على معناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم ان

ان الشيء بمعنى الموجود لكن فرق بين ما به الموجود موجود واه وقوله فلا يتوهم
الاشكال اي لا يتوهم ورود النقض بالعلة الفاعلية فان احد الضميرين ههنا محمول
على الآخر بالمواطاة مع ان العلة الفاعلية لا يتصور حملها على معلولها بالمواطاة قال
بعض الافاضل وتقديم الظرف ههنا للتخصيص اي ما به الشيء وحده لا مع
غيره فيخرج بذلك جزء الماهية يعني ان جزء الماهية هو ما كان الشيء به مع غيره
ذلك الشيء لا ما كان به وحده ذلك الشيء بخلاف الماهية اذ هي ما به وحده يكون الشيء
ذلك الشيء وقوله والاصطلاح اي وخلاف الاصطلاح لان احد الضميرين ههنا
كان محمولا على الآخر بالمواطاة والقوم اتفقوا على ان الشيئين اذا حمل احدهما على الآخر
بالمواطاة لا يقتضي الاتحاد بينهما في المفهوم وانما يقتضي اتصاف المفهوم الموضوع
بالمحمول فمن ههنا يظهر ان حمل هو هو يقتضي الاتحاد في المفهوم فيما اذا جعل احد
الضميرين للموصول خلاف الاصطلاح وقوله لكان اخصر هذا وان كان اخصر
لكنه انما يدل على ان احدهما محمول على الآخر ولا يدل على الاتحاد والعينية
مع انه المقصود ههنا وذلك لان تكرير الضميرين وحمل احدهما على الآخر ثم حمل
مجموعهما على الشيء يدل دلالة ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يتكرر
الضمير اذ لا يفهم حينئذ الا حمل الضمير على الشيء ولا شك ان حمل احد الشيئين على الآخر
لا يدل الا على اتصاف احدهما بالآخر ولا يدل على ان احدهما عين الآخر قوله
عما يمكن تصور الانسان آه اقول فقوله واما تصورها بالوجه فقد يمكن بدون
الذاتي ايضا لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان
يخرج اجزاء الماهية عن تعريف الماهية كما يخرج عوارضها عن تعريفها فالاولى ان يقال

بخلاف مثل الضاحك والكاتب والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه ما بدونه
واما ماهية الانسان فلا يمكن تصور الانسان بدونها وان كان التصور بوجه ما
وهذا الذي ذكرنا توجيه حسن مستغن عن التكلفات الموردة في هذا المقام فان
قيل هل يمكن حمل كلام الشارح على هذا التوجيه المذكور قلنا نعم بناء على ان
الشارح ذكر حال الوصف واحال حال الذاتي على فطنة الطالبين رجاء لعون رب
العالمين وقوله فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهي التي لا ينفك
تصورها عن تصور الماهية قوله بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف اه اي لا نسلم
ان كون الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه مستفادا من قوله مما يمكن تصور الانسان
بدونه فان هذه الاستفادة كانت في غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم وقوع الاستفادة
في الجملة لكن لا نسلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر يعني التعريف الذي يكون
جامعا ومانعا وذلك لان التعريف المستفاد ههنا فرضا هو ما لا يمكن تصور الشيء
بدونه وانه غير مانع لتناوله اللوازم البينة بالمعنى الاخص ولو سلم وقوع الاستفادة
بطريق التعريف المعتبر قلنا انا نقول ان المستلزم لتصور اللازم هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار اي التوجيه القصدي دون التوجيه الضمني حتى لو كان الملزوم متصورا
بالكنه لكن لا بطريق الاخطار لا يلزم تصور اللازم البين وان كان بالمعنى الاخص بخلاف
الذاتي اذ يلزم من تصور الشيء بالكنه تصور ذاتياته ايضا وان لم يكن تصور ذلك الشيء بطريق
الاخطار وقوله زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم اه هذا الجواب
لا يجري في بعض اللوازم كالبصر للعمى اذ لا يمكن انفكاك تصور العمى عن تصور البصر كما ان
تصور الماهية لا ينفك عن تصور الذاتي وقوله ان اريد الامكان الخاص اه اي ان اريد
بالامكان م

اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص يلزم ان
يجوز تصور كنه الانسان بالوصف كما جاز ان يتصور كنهه بدون الوصف لكن جواز
تصور كنه الانسان بالوصف باطل اذ الوصف لا يفيد كنه ماهية الموصوف وقوله
فهو حاصل في الذاتي اي يصح ان يقال يمكن بالامكان العام تصور الانسان بدون
الحيوان وذلك لان تصور كنه الانسان بدون الحيوان ممتنع وكل ممتنع فهو ممكن بالامكان
العام اذ فيه سلب الضرورة عن احد الجانبين وهذا هو معنى الامكان العام وقوله
وجوابه اختيار الاول اي ولنا ان نختار الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور الكنه
بسبب الوصف اذ اللازم من الامكان الخاص هو امكان تصور الكنه مع الوصف لا امكان
تصور الانسان بسبب الوصف ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه بسبب الوصف قلنا
ان نعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان المقيد بكونه بدون الوصف لا
بالنسبة الى القيد اعني كون تصور الانسان بدون الوصف وقوله وانتفاء المقيد قد
يكون بعدم التصور اه فيرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد
اذ يجوز ان يحصل ذلك التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا معنى الامكان الخاص وقوله
غير ممتنع اي يجوز عند المخاطب ان يحصل تصور الكنه بالوصف اي بواسطة الوصف وحتى
يكون تصور الكنه بواسطة الوصف ممكنا بالامكان الخاص فاندفع السؤال بالنسبة
الى القيد ايضا وقوله ويمكن اختيار الشق الثاني اه وهذا الجواب اولى مما سبق اذ هو
الاخصر الاظهر المتبادر الى الفهم من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه قال بعض
الافاضل قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه
من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غير بين فقد يمكن

ان يتصور ثبوت الوجود للموضوع خارجا او ذهنا من غير ان يتصور ثبوت الوجود له اي لذلك
العارض وجود والّا كان هذا المتصور محالا لانه نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات
فانه لا يمكن ان يتصور ثبوت الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتصور وجود ماهيته
او ذاتياته فان المتصور والمتصور محال لان ههنا هذا ط كلام ذلك البعض ولا يخفى
عليك ان الاعراض النسبية كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق لا يتصور
الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه على ما ذكر في شرح المقاصد ولا شك ان كل
واحد من المنسوب والمنسوب اليه بالنسبة الى الاعراض النسبية لازم بيّن بالمعنى الاخص
وتصوره مقدم على تصور الاعراض النسبية كالبصر بالنسبة الى العمى فان تصور البصر مقدم
على تصور العمى فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور ثبوت الوجود للاعراض النسبية
من غير ان يتصور للمنسوب او للمنسوب اليه وجود كما لا يصح امثال ذلك في ماهية الشيء
وذاتياته فتامل فان هذا المقام من مزالق الاقدام عصمك الله ذو الجلال والاكرام
قوله وباعتبار تشخصه هوية الشيء اه اقول فقوله قد اطلق على الماهية باعتبار التشخص
اي اطلق الهوية على الماهية باعتبار كون الماهية شخصا معينا وجزئيا حقيقيا كالانسان
اذا صار زيدا فعلى هذا يكون التشخص داخلا في الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص شرطا
خارجا عن الهوية لكن الاول اظهر واشهر وذكر في شرح المواقف ان لكل شيء كليا كان
او جزئيا حقيقته بها هو هو والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود
الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية قال الشارح والشيء عندنا الموجود المشهور
ان معنى الشيء هو الثابت المتقرر في الخارج وهذا المعنى هو معنى الموجود ايضا عندنا
فان معنى الموجود هو الكائن في الاعيان وهذا اعني المعنى الاول عندنا خلافا للمعتزلة فان الاول

الاول اعم من الثاني عندهم اذ الاول عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثاني وقوله
معنا ما بديهي التصور واما تعريف الوجود بكون الشيء في الاعيان فهو تعريف لفظي لا
تعريف حقيقي فلا ينافي كون معناه بديهي التصور ومنهم من ذهب الى كونه كسبيا
جاز تعريفه ومنهم من ذهب الى امتناع تصوره بالكنه قوله فالحكم بثبوتها اه اقول
فقوله اورد الفاء ايذانا اه قد كرر الفاء ههنا لزيادة التاكيد في الايذان
بان السؤال ناش عما سبق والا فالفاء في قوله فان قيل كاف في الايذان
بان السؤال ناش عما سبق وقوله والمنشأ المجوز الامور الثلاثة اعلم ان
بين منشأ السؤال ومورد السؤال فرق وقد اشار السيد الشريف في التقسيم المشهور
للعلم الى الفرق بين مورد السؤال ومنشأ السؤال ثم ان مورده ههنا هو قوله السؤال صح
حقائق الاشياء ثابتة ومنشأ السؤال جاز ان يكون تعريف الحقيقة وحده اذ
المعنى ح الماهيات الموجودة للاشياء ثابتة وهذا لغو فان قولنا ماهيات
الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وهذا لغو وجاز
ان يكون منشأ السؤال كون الشيء بمعنى الموجود اذ المعنى ح ماهيات الموجودات
ثابتة وهذا ايضا لغو بمنزلة قولنا الثابت ثابت واذا عرفت ما ذكرنا ظهر
لك ان قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة اي قوله وحقائق الموجودات
متصورة كلام ناش من عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشأه فان مورد السؤال
لا يجوز تغييره وقوله عوارض الاشياء ثابتة تغيير لمورد السؤال وكذا قوله
عوارض المعدومات تغيير للمورد وكذا قوله متصورة تغيير له فتامل ولا تكن
من الغافلين والله المعين قوله ربما يحتاج الى البيان اه اقول فقوله فقد يحتاج الى

البيان يعني ان احتياجه الى البيان يكون في غاية القلة بالنسبة الى بعض الاذهان
القاصرة وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري المقصود ههنا هو ذكر شعري قوله
شعري وانما ذكر قوله انا ابو النجم تنبيها على ان هذا الكلام كلام من كان مشهورا بالفصاحة
والبلاغة وقوله لشهرة او المراد به وهو انه خذ موضوعه بحسب الاعتقاد وقوله
وكم بين المعنيين اي رتبة كثيرة حاصلة بين المعنيين فان في جعل الاضافة للجنس والاستغراق
مبالغة في مدح اشعار ابي النجم ليست تلك المبالغة في جعل الاضافة للعهد والاشارة الى
شعر مخصوص من اشعاره وقوله والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام آه
الظاهر ان مراده ان وجه هذا المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر في قوله يحتاج
راجع الى قوله هذا الكلام وما ذكره المحشي ههنا كان مبنيا على رجوع هذا الضمير الى كون
هذا الكلام مفيدا لا الى نفس هذا الكلام وانه خلاف الظاهر وايضا اذا قلنا هذا
الكلام مفيد فهو يحتاج الى البيان فالمتبادر منه هو ان معنى هذا الكلام مفيد يحتاج
صدقه في نفسه الى البيان فنقول وبالله التوفيق اذا قلنا ان ما نعتقده حقايق الاشياء
ونسميه بالاسماء من الواجب والممكن والانسان والفرس والنار والدخان امور
موجودة في نفس الامر فهذا النوع كلام مفيد لا نوع غير مفيد حتى يحتاج في بعض تلك
الامور المذكورة الى البيان كاثبات الواجب وكاثبات الدخان في الليل بسبب
رؤية النار في الليل وكاثبات النار في النهار بسبب رؤية الدخان في النهار
من بعيد فقوله ربما يحتاج الى البيان يعني ان هذا الكلام باعتبار بعض الامور المندرجة
فيه يحتاج الى البيان وان لم يحتج الى بيان اكثرها وقوله ويرد عليه ان شعري شعري
كذلك لا يخفى عليك ان مقصود ابي النجم في قوله شعري شعري هو ان شعره مشهور بالبلاغة والفصاحة

والفصاحة حتى لا يحتاج في صدق هذا الكلام الى البيان بل ملاحظة ابي النجم يكفي في
صدقه وقوله ولو حمل لفظة الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال فيه
بحث لان ماهية الشيء هو هو اذا اخذ باعتبار تحققه يتوجه السؤال البتة سواء اطلق
الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم او لم يطلق على ما ذكرنا في الحاشية الاخرى قوله
من تصوراتها آه اقول فقوله التصديق بها اي والتصديق بوجودها كقولنا الانسان
موجود وقوله وباحوالها اي والتصديق بثبوت احوالها كقولنا الانسان كاتب
وقوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع فيه ان اراد بالانواع ههنا الانواع الثلثة
المذكورة وهي تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فلنا ان هذا خلاف المشهور فيما بين
اهل العربية مع انه بعيد عن الفهم ولعله اراد باستغراق الانواع الاستغراق العرفي المتعلق
بحقايق الاشياء فيكون المعنى ح ان العلم بجميع ما نعتقده من حقايق الاشياء من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها متحقق وهذا معنى صحيح في نفسه مع ان التصديق الاستغراق
العرفي مشهور فيما بين اهل المعاني وقوله وقد غلط غلطين احدهما انه اكتفى
بالعلم بالثبوت مع انه لا يكفي فان اثبات الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت
يحتاج ايضا الى العلم بالاحوال كما عرفت والثاني انه قد ادعى وجوب تقدير الثبوت
مع انه لا يجب تقدير الثبوت بل لا يجوز تقدير الثبوت والا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت
وقد عرفت بطلانه قوله العلم بثبوتها آه اقول فقوله الضمير للحقايق يعني ان الضمير المجرور
في بها راجع الى حقايق الاشياء وهذا الضمير المجرور هو المضاف اليه للثبوت المقدر ههنا
وقوله وقيل الضمير لثبوت الحقايق يعني ان ضمير بها راجع الى ثبوت الحقايق وهو
اعني ثبوت الحقايق ما كان مذكورا في ضمن قوله ثابتة كالعدل المذكور ضمنا في قوله تعالى

اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل هو اقرب للتقوى قال بعض الافاضل قوله
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضميرها راجع الى حقايق الاشياء وهو عام مستوعب فيكون
معنى الكلام ان العلم بجميع الحقايق حاصل لنا سواء كان تصورا لماهياتها او تصديقا بها او باحوالها
ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك
الى تقدير المضاف كما توهم قوله للقطع بانه اه قوله غير مراد يعني ان قول العلم بجميع
الحقايق تفصيلا ممتنع غير مراد ههنا فهو ظاهر وقوله كما نحن نعتقد العلم بالكنه
اي نحن نقول المراد هو انه لا علم بجميع الحقايق بالكنه وقوله لا دليل على هذا التقييد اه
اي لا دليل على التقييد بالكنه مع ان تعميم الشارح رح بقوله من تصوراتها والتصديق
بها و باحوالها ينافيه اي ينافي التقييد بالكنه اذ التقييد بالكنه كان مخصوصا بالتصور
ولو سلم هذا التقييد بالكنه فبطلان المقيد وهو العلم المقيد بكونه بالكنه لا يوجب
تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وهو كونه بالكنه وما ترك كونه بالكنه بقي كونه
بوجه ما ولا شك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما متحقق فيبطل قول ذلك القايل للقطع
بانه لا علم بجميع الحقايق لان العلم بجميع الحقايق بوجه ما متحقق قطعا فلا حاجة الى تقدير
الثبوت كما زعم ذلك القايل هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان قوله يرد عليه
الى قوله بل يجوز ان يترك القيد ينبغي ان لا يذكر ههنا لان قول الشارح رح والجواب
ان المراد الجنس اه يغني عنه قوله ويرد عليه اه وذلك لان المفهوم من جواب الشارح رح
هو ان العلم التفصيلي غير مراد وكذا العلم بالكنه غير مراد بل المراد ان جنس العلم بالحقايق
وان كان اجماليا حاصل بوجه ما متحقق وهذا القدر من المراد يكفي في الرد على السوفسطائية
المنكرين لجنس العلم على الاطلاق فظهر ان ما اورده المحشي يؤول الى ما اورده الشارح رح في

الجواب وقوله وقد يقال ايضا اي كالايراد الذي ذكره بقوله يرد عليه وحاصل
هذا القول هو ان ايراد النقض على من قال المراد [illegible] العلم بثبوتها وذلك النقض هو ان
يقال العلم بثبوت جميع الحقايق غير معلوم بل غير واقع وان اريد العلم بثبوت
بعض الحقايق فلا وجه للعدول الى تقدير الثبوت اذ العلم ببعض الحقايق متحقق
سواء كان متعلقا بثبوتها او بغير ثبوتها قوله والجواب ان المراد الجنس فقوله يرد
عليه اه هذا الايراد ساقط من اصله فان الحكم على الجنس ههنا مبني على ان هذه فكانه
قيل ان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة وتدل على ثبوتها اي هذه وان العلم بتلك
الحقايق متحقق فهذا لا يوجه ان يقال ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهده
ثم الحكم بان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة يكون لغوا لكون الموضوع ههنا يؤخذ
بحسب الاعتقاد كما مر وقوله والكلام السابق على حذف المضاف لا حاجة ههنا
الى تقدير المضاف لان كلمة ما في قوله ما به هذه اما موصولة او موصوفة واياما كان
يفيد معنى الجنس ومعنى الاستغراق على ما علمت في موضعه وقد حملت كلمة ما ههنا
على الجنس فلا حاجة الى تقدير المضاف الذي هو الجنس ههنا وقوله او نقول اه هذا
الجواب يقتضي ان التنبيه على ثبوت هذه الاشياء بهذا كان موقوفا على التصديق
بثبوت الجنس يعني بثبوت شيء من الاشياء لكن الواقع ههنا هو ان المراد بالعكس فان التصديق
بثبوت شيء من الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه الاشياء بهذا من الحقايق
فان قيل ما ذكره الشارح رح في الجواب من قوله المراد الجنس ينافي الاستغراق الذي اشار
اليه سابقا حيث قال المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء الى قوله
امور موجودة في نفس الامر قلنا ان الجنس يكفي في حصول المراد ههنا كما ان الشارح رح اشار فيما سبق الى الاستغراق

التصديق صح

الوفي فصار الى المبالغة في الرد على السوفسطائية قوله وهم العنادية اه اقول
فقوله سموا بذلك لانهم يعاندون اي قوله والاظهر ان يحمل ههنا على المعنى الاعم قال
الشريف رحمه في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون و
يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكال المتعارضة
ثم قال وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها قضية اخرى معارضة مثلها في
القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزوم ما ذكرتم من الشبه
فكان كلامكم مناقضا لنفسه انتهى كلامه فمن ههنا يظهر ان مذهبهم تخصيص بالانظار
الموجودات وهذا هو المحكي عنهم ثم كان دليلهم وهو منشأ مذهبهم لا يختص بالموجودات
بل يتناول الاحكام ايضا فلذا اورد الشريف الالزام عليهم في دليلهم لكن المحكي عنهم
هو تخصيص مذهبهم بالموجودات لا تخصيص منشأ مذهبهم بالموجودات فتأمل قوله
من ينكر ثبوتها اي تقررها اه وذكر في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعندية وهم القائلون
بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث
كان حادثا في حقه وبالعكس قمذهب كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس
الى خصمهم ولا استحالة في ذلك اذ ليس في نفس الامر شيء بحج واحتجوا على ذلك بان الصفراوي
يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده
قوله ويزعم اه قال في شرح المواقف واشملهم اي افضل السوفسطائية هم
اللاادرية القائلون بالتوقف ثم قال فظهر ان السوفسطائية ليس قوم تنتحله وتذهب
وينتسبون الى هذه الطوائف الثلثة وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء
ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه قال بعض الفضلاء قوله

قوله لنا كقضيتنا نصب على التمييز من النسبة في لنا وقوله الزاما عطف على قوله كقضيتنا
قوله ان لم يتحقق اه اقول فقوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين اه والحق ان
الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر فان حاصل
الالزام هو ان يقال انكم ادعيتم الجزم بنفي الاشياء فنحن نقول ان زعمتم ان ما ادعيتم
كلام مخيل لا اصل له ولا تحقق له فقد اقررتم ببطلان ما ادعيتم فقد حصل غرضنا من
ابطال ما زعمتم وقد اقررتم بذلك واما قول الشارح فقد ثبت فنوع ههنا استطرادي
وانما ذكره لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا وانما قلنا هو
ههنا استطرادي اذ يكفينا اذا رهم بانه لا تحقق لكلامهم اصلا كما عرفت وان
زعمتم ان ما ادعيتم ليس امرا مخيلا بل هو مما كان له اصل وتحقق في الجملة فقد اقررتم
ايضا ببطلان ما زعمتم في القضايا والاحكام من انها لا تحقق لها اصلا واياما يزعمون
فمرحبا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام عليكم وقوله وهذا
النفي من جملة الحقائق لا يخفى عليك ان العنادية لو قالوا هذا النفي الذي جزمنا به
ليس له تحقق ما اصلا ولا هو من جملة الحقائق اصلا وجب علينا ان يقيد النفي الاول
بقوله فقد اقررتم ببطلان ما زعمتم فمرحبا بالوفاق فمن ههنا يظهر ان الاقتصار على الشق
الثاني الاخير لا يكفي وقوله ترديد الالزام في التحقق بمعنى الوجود فيقال مثلا ان
لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت وان وجد النفي فهو حقيقة من الحقائق اه وقوله
لجواز كون النفي ثابتا في نفسه معدوما في الخارج اي لجواز ان يكون النفي الثابت الموصوف
في نفس الامر معدوما في الخارج مع انه لا يلزم من نفي كون الشيء معدوما ان يكون ذلك الشيء
موجودا فلا يصح ان يقال ان لم يوجد نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء قال انا نجزم اه

وهو ص

قوله ففيه تأمل اي فيه نظر اذ الالزام ينبغي ان يتم على العندية ايضا وقوله
مع انه في شرح المقاصد صدّاه تأييد للنظر المذكور والظاهر ان الالزام لا يتم على
العندية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق النفي ولم يتقرر في نفس الامر اصلا فقد تحقق الثبوت
قطعا وان تحقق النفي في نفس الامر والنفي حقيقة من الكائن فقد ثبت شيء له منها احتمل
انهم يقولون سلمنا ان معنى النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر في نفسه لكن جاز ان يتحقق
ذلك النفي بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي فلم يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد
ذلك النفي وان تحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم باطل
في نفس الامر لكنهم يدفعون به الالزام عنهم واما ما ذكر في شرح المقاصد فهو كلام
تحقيقي لا الزامي بالقياس الى العندية فلا يكون تأييدا للنظر المذكور بالقياس اليهم قوله
الضروريات اه اقول قوله وحاصله لا وثوق بالعيان ولا بالبيان اه يعني ان ما تطرق
الشبهة الى الحسيات والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف في الكل والشك
فيه وهذا دليل اللاادرية ويمكن ان يجعل ما ذكره الشارح دليلا للعنادية بان يقال
الضروريات منها حسيات ومنها اوليات وقد وقع فيها غلط واختلاف وقد وقع بينهما
تناقضات وتضادات متفاوتة والنظريات فرع الضروريات وفساد الضروريات
يوجب فساد النظريات ولو كان للاشياء وجود وتحقق في نفس الامر لما وقعت هذه
المفاسد المذكورة ويمكن ان يأخذ ما ذكر الشارح دليلا للعندية ايضا بان
يقال لو لم يكن الاشياء تابعة للاعتقادات لما وجد لاختلاف الاحوال والاقوال
بين العقلاء الطالبين للحق معنى اصلا لكن اللازم باطل كما عرفت قوله قد يغلط كثيرا
اقول قوله بناء على زعم الكل بل هو بناء على زعمهم اذ مقصودهم هو بيان ان سبب الحاصل لهم

لهم فالصواب ان يقال كما ان المقدمات المعلومة لنا كانت سببا للعلم الحاصل لنا
بالنتيجة لنا في اعتقادنا كذلك المقدمات الكثيرة الحاصلة لهم كانت سببا في زعمهم لذلك
الحاصل لهم بالنتيجة وذلك الشك هو توقفهم في جميع الكائنات قوله بانتفاء اسباب الغلط
قوله بداهة العقل جازمة به اي بانتفاء مطلق الاسباب الغلط وقوله والكلام على التحقيق
لا الالزام هذا ظاهر في جواب اللاادرية واما جواب العنادية فانه جاز ان يكون
الكلام على الالزام ايضا لانهم كانوا يدعون الجزم في مدعاهم فينبغي ان يكون
مقدماتهم مجزوما بها عندهم فاذا منع منها مقدمة منعا صحيحا مقبولا جاز ان
يتوجه الالزام عليهم بخلاف اللاادرية فانهم لا يدعون الجزم والتصديق حتى
يتوجه عليهم الالزام بالمنع قال بعض الفضلاء قوله والاختلاف في
البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن
شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات
واما قوله وتوضيح شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك
غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما جزم بها ببداهته لا بنظره حتى
يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ودفع الاحتمالات قوله ويمكن ان يعتبر اقول
قوله وان صح ذكره في التعريف اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور
من الذكر بضم الذال يلزم تعريف الشيء بنفسه لان الذكر المضموم بمعنى العلم فلا يجوز
التعريف به فاجاب بان المضموم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل
واحد منها يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به وقوله
حملا للفظ على الشايع المتبادر علة لقوله وانما لم يجعل من المضموم قوله فيشمل ادراك اه

قوله لكن عده علما اى عد ادراك الحواس من قبيل العلم وقوله فيهما اى فى العرف

واللغة وحاصل ان البهايم لما لم يكن من اهل العلم فيها لزم ان لا يكون تعريف السوال ص

العلم مانعا اذ هو لم يمنع من دخول ادراك الحواس فيه فلا يكون مانعا هذا وقيل

صاحب هذا التعريف يقول سلمنا ان البهايم ليست من اولى العلم بالكليات والتصديقات

فى العرف واللغة لكن لا نم ان البهايم ليست من اولى العلم بالجزئيات المحسوسة فيهما

قوله لا يحتمل اول قوله اى نقيض التميز اه ومحصل هذا التعريف هو ان العلم صفة

قايمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا لذلك المتعلق

اى مدركا له تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز وبهذا القيد الاخير خرج

الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيض هذا التميز

بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع

فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول

بالتشكيك ثم ان التميز يكون فى التصور ويكون فى التصديق اما فى التصور فهو

الصورة الذهنية ومتعلقه الماهية المتصورة ومعنى احتمال النقيض ههنا هو ان عدم ص

لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا يطابقه تلك الصورة بل يطابقه صورة منافية لتلك

الصورة فى المطابقة واما فى التصديق فهو الاثبات او النفى ومتعلقه هو الطرفان

ومعنى عدم احتمال النقيض فى صورة الاثبات هو ان لا يحتمل الطرفان

ان لا يتعلق بهما ذلك الاثبات بل يتعلق بهما النفى او الشك او الوهم وفى صورة

النفى هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك النفى بل يتعلق بهما الاثبات

او الشك او الوهم هذا ما افاده السيد الشريف وقال بعض الفضلاء لكن يلزم من

الغاتر من علاج الوجع

من ذلك ان لا يكون العلم بالانسان صورته العقلية بل ما يوجبها وان لا يكون الاثبات

والنفى علمين بل ما يوجبهما ولكن ليس لنا صفة اخرى توجبهما او توجب الصورة

التصورية فيبطل تعريفهم هذا وهو مختار رهم ويمكن ان يقال التغاير الاعتبارى

يكفى ههنا فان الصورة من حيث ذاتها غيرها من حيث انها تميز وكشف لماهية

الشئ كقولهم الضرب يوجب التاديب مع ان التاديب نفس الضرب باعتبار

الذات وغيره باعتبار كون الادب اثره فتامل قوله والاحتمال المتعلقة اه

يعنى ان احتمال نقيض التميز انما هو صفة لمتعلق التميز لكن قد وصف التميز بصفة

متعلقة التميز وصفا مجازيا حيث وصف التميز بقوله لا يحتمل النقيض ولا شك

ان احتمال نقيض التميز وعدم احتمال نقيض التميز من صفات متعلق التميز لا من صفات

نفس التميز على ما عرفت آنفا وقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه يعنى ان العلم بهذا

المعنى يكون صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا

وان تعلقت بالنسبة التامة تسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا

ان تعلقت بارتفاعها قوله بناء على عدم اول قوله ومقتضى التعريف ان لا

يعلم تلك الجزئيات اى اذا قيد تعريف العلم بالمعانى فقيل صفة توجب تميزا بين

المعانى لا يحتمل النقيض يقتضى هذا التعريف ان لا يعلم الجزئيات العينية قبل الرؤية

لانها ليست من قبيل المعانى بل هى من قبيل الاعيان المحسوسة لكنها تدرك قبل الرؤية

ادراكا علميا على ما صرحوا وقوله مشكل لا اشكال فيه لان الاعيان المحسوسة

بعد غيبتها عن الحواس تصير من قبيل المعانى الجزئية لا من قبيل المحسوسات اذ الحس

الظاهر لا يتعلق بها حتى لو كانت معدومة لا يتغير ذلك العلم التصورى ثم

ان المعاني لما كانت كلية يكون ايضا جزئية على ما ذكر في شرح المواقف
وادراك زيد بعد الغيبة من القسم الثاني قوله بناء على انها امور فقوله ومن
ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة اي ومن اجل عدم صحة البناء المذكور
قيل المراد بالنقيض في قوله لا يحتمل النقيض هو نقيض الصفة لا نقيض التميز
وقوله مما لا يثبت له اي لا دليل يدل على ثبوت الزعمية المذكورة ويمكن ان
يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور المتعلق بذلك
المفهوم وعدم نقيض التميز الذي هو صورة متعلقة بذلك المفهوم امور متلازمة
لا يتصور الانفكاك بينها ولهذا كان السيد الشريف تارة ينفي النقيض في
المفهومات المتصورة وتارة ينفي النقيض في التصورات وكان يشير
الى نفي النقيض في التميزات المتعلقة بتلك المفهومات كان الشارح لما اراد
نفي النقيض في التميزات ذكر نفي النقيض في التصورات تنبيها على انها امور
متلازمة وان القول بنفي النقيض في احدها بمنزلة القول بنفي النقيض
في الآخر هذا الذي ذكرناه اذا كان التميز الذي هو الصورة والتصور الذي
هو الصفة متغايرين بالذات واما اذا كانا امرا واحدا بالذات ومتغايرين
بالاعتبار على ما هو الحق كما مر يظهر بطلان قوله فلا يصح البناء المذكور
اذ البناء المذكور صحيح بلا شبهة وقوله ولا شك ان الانسان المتصور
باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر اي اعلم انه لو فرض التناقض بين الضاحك
بالفعل واللاضاحك دائما فاما ان يكون اللام فيهما للجنس او للعهد فان كان
اللام للجنس كان المتصور في احدهما مفهوم جنس الضاحك وفي الآخر مفهوم جنس اللاضاحك

ادعاء التلازم لا بد له
من دليل ودعوى
البداهة غير مسموعة

اللاضاحك فلم يوجد ههنا شيء واحد متصور بهما وان كان اللام للعهد ويكون
معنى المعهود شخصا واحدا كزيد مثلا فهو باعتبار خصوصيته يكون متصورا
ملحوظا بمعنى العهد الحاصل في الضاحك او اللاضاحك ولا شك ان معنى
هذا العهد شيء فيهما شيء واحد لا متعدد فلا يصح ان يقال ان احدهما نقيض
الآخر وان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر واما معنى الضاحك او
اللاضاحك فلا شك انه متصور ومقارن لمعنى العهد لكن كونه آلة لملاحظة
خصوصية زيد ثم غاية ما في الباب انه كان مقارنا لمعنى هو آلة لملاحظة
خصوصية زيد وذلك المعنى هو معنى العهد لا يقال كون العهد آلة لملاحظة
خصوصية زيد موقوف على كون مفهوم الضاحك او اللاضاحك آلة لملاحظة
خصوصية زيد لانا نقول ذلك ممنوع لم لا يكون العهد آلة لملاحظة خصوصية زيد
موقوف على التصور مفهوم الضاحك او اللاضاحك لكن لا يلزم من هذا انه
يتوقف ذلك العهد على كون مفهوم احدهما آلة لملاحظة خصوصية زيد بل
اللازم هو تصور مفهوم احدهما لكن بهذا القدر لا يكفي في قوله ان الانسان
المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر وقوله لا ينافي وجود معنى آخر له
والمعنى الآخر حيوان متعلق التصور لا يحتمل نقيضه وان كان للتصور نقيض
قوله على ما زعموا الاول فقول بالمنافي نقيض لذاتهما يعني ان كذب احدهما في
نفسه ينافي كذب الآخر في نفسه ايضا كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان
فانهما قضيتان لهما نسبتان تامتان متنافيتان باعتبار صدقهما وكذبهما
في انفسهما والمتنافيين لذاتهما امران لا يجتمعان في شيء واحد وان جاز

اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كمفهوم الحيوان واللاحيوان فانهما موجودان
معا في الدنيا لكنهما لا يجتمعان في شيء واحد وقوله او رفعه عن الشيء المشهور
هو ان نقيض كل شيء رفعه عن الشيء فلا يتصور التناقض في التصورات وقوله
والاشهر هو الاول يعني المتناقضين لذاتيهما وقوله وايضا ناظر الى قوله لانه يبطل
كثيرا اه وانه وجه ثان لتضعيف قولهم وقوله واجيب عن هذا آه هذا ما افاده
السيد الشريف في شرح المواقف وستعرفه عقيبه بعون الله تعالى وقوله فانه دقيق
لا دقة فيه بل هو مغلطة ناشئة من عدم الفرق بين الشيء وبين ما يقارنه ولا ينفك
عنه وذلك لان الآلة لملاحظة ذلك الشبح الجزئي هو معنى العهد المطابق له دون الصورة
الانسانية الغير المطابقة لذلك الشبح نعم هذه الصورة كانت مقارنة لمعنى العهد
لكن المقارنة لا تقتضي كون هذه الصورة الغير المطابقة آلة لملاحظة ذلك الشبح
باعتبار خصوصيته وانما الآلة لملاحظته باعتبار خصوصيته هو معنى العهد
المطابق له ويكفي في كون معنى العهد آلة لملاحظة حصول صورة الانسان من غير
احتياج الى كون نفس الصورة آلة لملاحظة خصوصية الشبح وانما يكون آلة لملاحظة
مفهوم الانسان وهي مطابقة له هذا توجيه ما افاده السيد الشريف قدس سره الشريف
قال الشارح ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام فالمعنى هو ان العلم
صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج
عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه ليس فيه انكشاف
تام على ما ذكر في شرح المواقف قوله فانه لذاته اقول فقوله في حصول علمه اي العلم
الذي هو صفة عليه قديمة قائمة بذاته تعالى وقوله وتعلقه اي تعلق ذلك العلم القديم

القديم بالمعلومات موجودة كانت المعلومات او معدومة وقوله بلا حاجة
متعلق بقوله كافي قال الشارح رحمه والا فالعقل وان يكن آلة
غير المدرك فهو العقل نعم يكون العقل هو المدرك والعالم لكن عد العقل
من اسباب العلم للخلق يشعر ان المدرك والعالم هو الخلق وان العقل هو من
اسباب العلم للخلق فعلى هذا يكون اسناد الادراك والعلم الى العقل اسنادا مجازيا
واسناده الى الخلق اسنادا حقيقيا وبهذا توجيه العقل ان شاء الله تعالى وقوله
كالنار للاحراق اي كما ان النار سبب ظاهري للاحراق المتعلق بالجسم المحرق
كذلك العقل سبب ظاهري للعلم المتعلق بالمعلوم وبهذا القدر كلفت يكفي في
تشبيه العقل بالنار قوله قلنا هذا على عادة اقول في اصل السؤال المذكور هو ان
يقال السبب يقول بالاشتراك على معان ثلثة لا يصح شيء منها ان يكون مرادا للمص
على ما ذكره الشارح رح وحاصل الجواب هو اختيار المعنى الثالث وهو السبب المفضي
الى العلم في الجملة وبيان وجه انحصار هذه المعاني في الحواس السليمة والخبر الصادق
والعقل وذلك الوجه هو ان يكون الحصر مبنيا على عادة المشايخ لا على الافتراء
الحقيقي كما توهم السائل قوله عن تدقيقات الفلاسفة اقول وقريب من هذا ما قال
اي تدقيقاتهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فعلى هذا كانت
المبنية على اصولهم صح
نسبة التدقيق اليهم للاستهزاء والسخرية على ما ذكر في علم البيان قوله لما وجدوا
بعض الادراكات الآخر فقوله لظهوره متعلق بقوله يستحق وقوله ان رح
الى ظهوره بقوله لا شك فيها اي في وجودها للانسان وغيره من الحيوانات
قال الشارح وما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة اه وهي خمسة على ما عد في الحكماء

الحس المشترك وهو قوة تدرك جميع ما يدرك الحواس الظاهرة بعد غيبتها
المادة المحسوسة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة والوهم وهو قوة تدرك
المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والخيال وهو خزانة الحس المشترك والقوة
الحافظة وهو خزانة الوهم والقوة المتصرفة وهي التي يتصرف في الصور الادراكية
بالتركيب والتفصيل كما اذا ركب انسانا او تخيل انسانا عديم الراس ومحل هذه
الحواس هو الدماغ على ما قالوا وقوله بان لنا جوعا هذا مثال لما هو من
الوجدانيات وهو ما يدركه العقل بقوة باطنية في نفس المدرك وان الكل اعظم
من الجزء هذا مثال لما هو من الاوليات وهو ما يدركه العقل بمجرد التوجه اليه
وان نور القمر مستفاد من الشمس هذا مثال لما هو من الحدسيات والحدس هو ان
يظهر المبادي المترتبة للعقل دفعة وتلك المبادي المترتبة دفعة هي قولنا مثلا
لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور في القمر عند المقابلة بالشمس
او عدم النور عند عدم المقابلة لها وان السقمونيا مسهل هذا مثال لما هو من
التجربيات قال بعض الفضلاء والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس
مرة او مرتين تكفي في الحدس لمقارنة القياس الخفي لا في التجربة بل لا بد فيها من المشاهدة
مرارا كثيرة قوله فلا نم دلالتها قوله على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية
وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان يكون النفس محلا
للصور الجسمانية فتكون النفس ايضا جسمانية هذا خلف وقوله على ان الواحد لا
يكون مبدأ لاثنين يعني انهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد قالوا
بوجود القوى الخمسة الباطنة بناء على تعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات

المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما وقوله
والكل باطل في الاسلام فان اهل الكلام قالوا لا نم ان النفس مجردة ولو سلم
ذلك انها مجردة فلا نم انها لو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان يكون محلا
للصور الجسمانية ولو سلم ذلك فلا نم انها ح يكون جسمانية وايضا لا نم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فانه تع واحد حقيقي وقد صدر عنه عندنا اثار متعددة
لا نهاية لها قال الشارح السمع وهو قوة مودعة في العصب اي الذي فيه
هو الجوف كالطبل وقوله يدرك بها الاصوات والصوت هو كيفية مسموعة
حاصلة للهواء عند تموجه وقوله بكيفية الصوت اي بكيفية هي الصوت وقوله
ان الله تعالى يخلق الادراك بطريق جري العادة عندنا وبطريق الايجاب عند
الحكماء قوله متلاقيان فيه الخ فقوله فيه اشارة الى انهما لا تتقاطعان على هيئة
الصليب يعني ان قوله متلاقيان اشارة الى ان العصبتين المجوفتين لا تتقاطعان
اذ لو كانتا متقاطعتين لوجب ان يقول تتقاطعان كالصليب لكنه قال
متلاقيان ولم يقل يتقاطعان قال بعض الفضلاء فالعصبان المجوفتان
يكونان كهيئة دالين محدب كل واحد منهما الى محدب الآخر لا كهيئة الصليب
كما ظنوا وقال بعض الفضلاء ان ما ذكره هو ما اختاره جالينوس وذهب
غيره الى انهما متقاطعان تقاطعا صليبيا وعبارة الشارح صالحة للمذهبين
قوله والحركات اه فقوله فكيف يدرك بالحس فيه بحث فان القرب والبعد
والسكون والتفرق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من
المبصرات وكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات وقوله وهو الحركة

يعني ان مجموع الكونين في مكانين هو الحركة وقوله واللمس لا يدرك في
مكان يعني ان اللمس ليس كالابصار اذ اللمس لا يدرك الجسم في مكان
اصلا فلا يدرك اللمس الحركة قطعا والحق ان اللمس يدرك حركة بعض الاجسام
في ظلمة الليل بل في النهار ايضا لا يقال الكلام ههنا فيما يكون مبصرا اولا
وبالذات لا فيما يكون مبصرا ثانيا وبالعرض وكذا الكلام فيما يكون ملموسا
لانا نقول بل المقصود ههنا اعم فلذا عد الشارح الاشكال والمقادير والحركات
من قبيل المبصرات وايضا القوم عدوا القرب والبعد والتفرق والاتصال
والاستقامة والانحناء من قبيل المبصرات مع ان جميع هذه المذكورات انما يكون
مرئية بواسطة رؤية الاضواء والالوان فان المرئي اولا وبالذات
هو الاضواء والالوان وغيرهما يكون مرئيا ثانيا وبالعرض يعني ان هناك
رؤيتان متعلقتان بهما وليس هناك رؤية ثالثة متعلقة بغيرهما بل
نسبة الرؤية الى غيرهما نسبة مجازية لا حقيقية واما نسبة الرؤيتين اليهما
فهي حقيقية على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وهذا الكلام فيما
يكون ملموسا فانه اعم من ان يكون ملموسا بالذات او بالواسطة واما
تخصيص الرؤية او اللمس بان يكون بالذات لا بالواسطة فذلك
مبني على تدقيقات الفلاسفة ولا حاجة بنا الى بيان ذلك فان مقصودنا
ههنا هو عد اسباب العلم اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة فمن
ههنا يعلم ان قوله ومثله لا يعد محسوسا كما ينبغي فان الاكثر الامثلة
مما كان محسوسا بالواسطة وهذا القدر يكفينا كما عرفت والله الموفق قال

ان ح

ليس ح

٨٧

قال الشارح الشبهتين بجلية الندى الحلمة راس الثدي وهما
حلمتان كذا في الصحاح وقوله في جميع البدن اي في جميع ظاهر البدن واما
باطن البدن ففيه اعضاء غير حاسة كالكبد والطحال والرية والكليتين
بل قوة اللمس تكون في اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما
يضر به من الحر والبرد ونحوهما وقوله والرطوبة واليبوسة قيل الرطوبة
كيفية يقتضي سهولة الاتصال بالغير وسهولة الانفصال عن الغير كرطوبة
الماء مثلا واليبوسة كيفية يقتضي عسر الاتصال والانفصال وقيل الرطوبة
كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها واليبوسة كيفية يقتضي
عسر الشكل وتركه ولا يخفى ان الرطوبة بالمعنى الثاني ليست محسوسة لان الهواء
رطب بهذا المعنى بقبوله الاشكال بسهولة فلو كانت الرطوبة بهذا المعنى محسوسة
لكانت رطوبة الهواء ايضا محسوسة لكن اللازم باطل بالبداهة قوله
لا يدرك بهما فان قيل ان السيلان والملاسة والخشونة والرطوبة
واليبوسة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك امور مدركة باللمس والبصر معا فلا
يصح التخصيص المذكور قلنا لعل التخصيص ههنا اضافي لا حقيقي بناء على ان
الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر لكنها لا تدرك بالسمع
والذوق والشم كما ذكره الشارح وهذا القدر من التخصيص يكفي ههنا
ولك ان تجعل التخصيص حقيقيا وتحمل اللمس والبصر على ما هو بالذات وتمنع
كون الامور المذكورة ملموسة بالذات او مبصرة بالذات فلا اشكال قال
الشارح فان قيل اليست الذائقة الخ ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

حاسة واحدة موضوعة لادراك حلاوة المذوق وحرارته معا وتلك
الحاسة هي القوة الذائقة الحالة في جرم اللسان وهذا لا ينافي قول
المص ولكل حاسة توقف على ما وضعت هي له واما جواب الشارح المبني على
وجود القوتين في سطح اللسان فذلك دعوى بلا دليل اذ يجوز ان يقال
ليس في جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة لادراك الحرارة والحلاوة معا
لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** فان الخبر اه اي فلا ينتقض بمثل زيد الفاضل
بشيرا الى انه لو لم يفسر الكلام بالمركب التام لزم النقض بمثل زيد الفاضل اذ
يصدق عليه ان لنسبته خارجا تطابقه او لا تطابقه اذ المراد بالنسبة ههنا
هي النسبة الذهنية الداخلة في مفهوم قولنا زيد الفاضل والمراد بالخارج هو
ثبوت الفضل لزيد في الخارج او لا ثبوته فان كانت تلك النسبة الذهنية
مطابقة لذلك الخارج فهو صادق وان لم يكن مطابقة فهو كاذب والحق
ان ما كان لنسبته خارج لا يكون كلاما تاما دون المركب التقييدي فانك اذا
قلت زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها وقوع نسبة
اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت لزيد في نفس الامر واما اذا قلت
يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي ان
الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل
~~فلا اعتبار له~~ وهذا القدر من الاشارة لا يكفي في ان يكون لنسبته خارج يطابقه
او لا يطابقه فان هذا القدر حاصل في مثل قولك يا فاضل فلا اعتبار له **قوله**
بمعنى الاخبار اي فقوله كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي اي الثبوت والانتفاء اذ

اذ الاثبات والنفي من قبيل الايقاع والانتزاع والصدق والكذب انما يرجعان
الى الوقوع واللاوقوع فعلى هذا فالصدق هو الاخبار عن الثبوت الذهني على الثبوت
الخارجي الذي هو متلبس به والكذب هو الاخبار عن الثبوت الذهني على الثبوت
الخارجي الذي هو ليس متلبسا به او هو الاخبار عن اللاثبوت الذهني على
اللاثبوت الخارجي الذي هو ليس متلبسا به **قوله** لا يتصور الخ فقوله مثلا
عدم التجويز كثرتهم يعني ان منشأ عدم تجويز العقل توافقهم على الكذب هو
كثرتهم ولعددهم بدون اعتبار القرينة الخارجية كما في الخبر بقدوم زيد عند
شارع قومه الى داره على ما يجيء ثم ان المراد بالعقل ههنا هو عقل السامع فالحاصل
ان خبر كل قوم اذا وصل الى سامع ولم يجوز عقله نقيض ذلك الخبر فهو خبر متواتر
داخل في تعريف الخبر المتواتر **قوله** ومصداقه اي ما يصدقه اي فقوله والعلم بالعلم
سبب العلم بالتواتر يعني ان العلم بالعلم بمضمون الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بكونه متواترا
وفيه بحث فانا لا نم ان العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر
هو ان يعلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم ثم ان العلم بان هذا خبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم انما يتوقف على نفس العلم بمضمون الخبر ولا يتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك
الخبر نعم هو يتوقف على تذكر خبر وكون ذلك العلم في ضمن ذلك الخبر لكن هذا التوقف لا يستلزم
التوقف على العلم بالعلم لان حصول العلم من حيث هو علم وآلة لملاحظة المعلوم غير حصول
العلم من حيث هو معلوم وملحوظ بالذات والتوقف على حصول العلم من حيث هو علم
مسلم دون على حصوله من حيث هو معلوم تم والصواب ان يقال في تفسير قوله ومصداقه
اي ما يصدقه ويعين كونه متواترا هو وقوع العلم بلا شبهة لكن وقوع العلم بلا شبهة

ليس دليلا على بلوغه حد التواتر كما زعم بل كلاهما متساويان في الموقوفية والجهالة
على ما لا يخفى وقوله معلول اعم اذ العلم من غير شبهة قد يكون بالاحساس وقد يكون
وقد يكون بالبداهة وقد يكون بالنظر الصحيح وقد يكون بالتواتر فلا يدل وقوع
العلم من غير شبهة على العلة الخاصة التي هي التواتر وقوله عدم الدلالة عند ما
لم يعلم اه يعني ان عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم
يعلم انتفاء ساير العلل وههنا قد علم انتفاء ساير التواتر من العلل فوقوع العلم بلا شبهة
يكون دالا على التواتر لتعين التواتر ههنا وانت خبير بانه اذا تواتر اخبار المخبرين
عندك بوجود مكة حتى حصل لك العلم بوجودها من غير شبهة فما دام نفس ذلك العلم في
ذهنك في ضمن ذلك الخبر المتواتر يظهر لك منه ان عقلك لا يجوز كذب هولاء المخبرين
ظهورا وجدانيا من غير احتياج الى العلم بذلك العلم ولا الى التدقيق على الفائدة التي
ذكرها المولى المحشي ههنا قال الثاني والاول اقرب اى اقرب معنى وان كان
ابعد لفظا اما كونه ابعد لفظا فظاهر واما كونه اقرب معنى فلان ذكر قوله والبلدان
النائية يكون حشوا على تقدير عطفه على الازمنة لان العلم بالملوك الماضية في الازمنة
الماضية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كان الملوك في البلدان النائية اى
البعيدة او لم يكن وايضا يكون ذكر قوله في الازمنة الماضية حشوا لان العلم
بالملوك في البلدان النائية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كانت الملوك
خالية في الازمنة الماضية او لم يكن وقوله والثاني ان العلم الحاصل به ضروري
اى لا يتوقف على النظر لا اجمالا يمكن ترتيب المقدمات بان يقال هذا خبر قوم لا
يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج ان هذا الخبر صادق

صادق لانا نقول العلم بان هذا الخبر صادق مقدم بالطبع على العلم بالمقدمة الثانية
بان هذا خبر صادق قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب فما فرض مقدمة لا
يصلح ان يكون مقدمة وما فرض نتيجة لا يصلح ان يكون نتيجة والا يلزم الدور كما
لا يخفى قوله واما خبر النصارى الخ قوله فاحتج اى تخلل تقديره اه وهو ان يقدر
الخبر الذي هو صفة الكلام في قوله واليهود في يكون الخبر المعطوف بمعنى صفة الكلام
والخبر المعطوف عليه بمعنى صفة المتكلم وفي هذا التوجيه تكلف بارد لا يخفى وقوله
لكن بعض النصارى مع اليهود حتى قالوا ان عيسى عليه السلام قد قتل وصلب وقال
بعضهم انه عرج رفع الى السماء وقال بعضهم انه عرج الله لا يصح قتله قوله فتواترهم
الخ قوله بل لم يبلغ اى بل تواتره ممنوع اذ لم يوجد فيهم قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب
وذلك للاختلاف الواقع بينهم فيما كما عرفت آنفا وقوله في زمن بخت نصر وهو
كان اميرا من امراء الكفار قبل نبوة محمد صلعم قد قتل اليهود حتى قطع عرقهم ولم يبق
منهم الا آحاد لا يعتد بهم وقوله تخلف العلم دليل العدم يعني قد عرفت ان مصداقه
وجود العلم بلا شبهة وعدم وجود المصداق دليل على عدم وجود التواتر واعلم ان
قوله واما خبر النصارى اه اشارة الى جواب سوال مقدر مثل ان يقال قوله
التواتر موجب للعلم اه كان منقوضا بخبر النصارى واليهود فانه خبر متواتر
مع انه لم يكن موجبا للعلم اصلا وحاصل الجواب هو منع وجود التواتر واما قوله
بل لم يبلغ اه فهو اشارة الى ايراد المعارضة بعد ايراد المنع قوله ربما يكون مع الاجماع
الخ قوله اشارة الى عدم الكلية لان كلمة ربما للتقليل والتقليل يدل على عدم الكلية
وقوله لكنه يكفي في الجواب وذلك لان السوال المذكور اشارة الى المعارضة وهذا

الجواب اشارة الى المنع والاحتمال العقلي يكفي للمنع على ما هو المشهور وقوله
فلا مدخل للخبرية ولنا ان نقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له في وهم الكذب لكن
لا نسلم ان حصوله فيه في لا يفيد قوله فلا مدخل للخبرية فالاولى ان يقال واما وهم
الكذب فليس بلازم لماهية الخبر فيجوز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا لمعارضة
الوهم فلم يبق وهم الكذب اصلا **قال** الشارح فان قيل الضروريات لا
تتفاوت فيها التفاوت اه هذا معارضة على الثاني وعنوان العلم الحاصل به ضرورة
وقوله كالسمنية هم قوم من عبدة الاصنام نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف
والبراهمة قوم من الهند اصحاب برهام الهندي كانوا ينكرون البعثة **قوله** والرسول
انسان الخ قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين فعلى هذا كان يوشع رسولا كما كان
نبيا لان الله تعالى امره بمتابعة شرع من قبله في تبليغ الشريعة الى قوم غير قوم
من قبله وقوله ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل روي ان النبي عم سئل
عن الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا فقيل كم الرسول منهم فقال ثلثمائة
وثلثة عشر كذا في الكشاف وقوله واشترط بعضهم في الرسل الكتاب ذكر
في شرح المواقف ان الرسول نبي معه كتاب وقوله والكتب مائة واربعة
الخ روي انه عم سئل كم انزل الله تعالى من كتاب فقال مائة واربعة منها على
آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى
ابراهيم عشر صحايف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم الصلوة والسلام
التورية والانجيل والزبور والفرقان وقوله فلا يصح الاشتراط اذ يلزم
ح ان يزيد عدد الرسل على عدد الكتب لكن اللازم باطل وقوله ولا يشترط الخ

اه بنصب يشترط عطف على قوله ان يكون يعني ان كل نبي امر بتبليغ كتاب من قبله
فهو رسول ايضا فلا حاجة الى نزول الكتاب عليه ثانيا بعد ما نزل على من قبله
اولا فعلى هذا يمكن التطبيق بين عدد الكتب وعدد الرسل وقوله ان
تكرر نزول الكتب اه فعلى هذا يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى عليك ان ذكر
الاحتمالات العقلية في موارد الروايات غير مقبول من غير ايراد دليل
عقلي او نقلي فلذا قال اللهم اشارة الى بعد ما ذكره ههنا اذ ليس لنا
دليل يدل على تكرر نزول كتاب واحد على نبيين او اكثر ولا على تعدد الوحي
الى نبيين او اكثر في حق كتاب نزل مرة واحدة وقوله وتخصيص بعض
الصحف اه جواب سؤال مقدر ناش عما قبله وانه ظ لا يحتاج الى البيان
وقوله واشترط بعضهم فيه اي في الرسول الشرع الجديد فمن بعثه
الله تعالى لتقرير شرع من قبله لا يكون رسولا اذ ليس له شرع جديد وقوله
اسمعيل عم من الرسل اذ قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا وقوله
ولا شرع جديد له فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة ابراهيم عم
وقوله اختارهما ههنا الخ فالرسول ح يكون مجازا في معنى النبي عم
بقرينة مقام التعميم او يكون الرسول لفظا مشتركا بين المعنيين وقصد الاعم
منهما وقوله وبعض الكهان الخ يعني ان حصر الخبر الصادق في النوعين كان
بالقياس الى امة محمد عم لانه عم رسول بالاتفاق فالخبر الواصل الى امته
لا يكون الا واحد النوعين **قوله** امر خارق للعادة الخ قوله لا يخلق الله تعالى
الخارق في يد الكاذب فان قيل الكهنة كانوا يدعون النبوة في زمان

نبينا عم ويظهرون امورا خارقة للعادة قلنا هذا ممنوع بل كانوا
يعجزون عن اظهار امر خارق ولو انهم كانوا يدعون النبوة ويظهرون امرا
خارقا لكان ذلك الامر الخارق مكذبا له في دعوى النبوة على ما ذكر في الكتب
الكلامية وقوله ولا نقض بالوضعيات جواب عن سوال مقدر تقريره ان
يقال ان الله تعالى قادر على ان يخلق الخارق في يد الكاذب فلم لا يجوز ان يخلق
الله تعالى السحر في يد المتنبي الكاذب فاجاب بان ذلك امر فرضي غير واقع اصلا [illegible]
اصلا والنقض انما يرد بالامور الواقعة لا بالامور الفرضية وقوله اظهار
الشيء فرع وجوده اي لو سلم انه تعالى يخلق الخارق في يد الكاذب لكن السحر ونحوه
يخرج عن التعريف المذكور بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى
لان اظهار الصدق فرع وجود الصدق في نفس الامر لا صدق للمتنبي في نفس الامر
فلا يرد النقض بسحر المتنبي ونحوه وقوله والحق ان السحر ليس من الخوارق والحق
ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرايط مخصوصة كالوقت
والمكان ونحوهما لا يكون بعضها مقدورا للبشر وقد ذكر في شرح المواقف
ان السحر ونحوه ان بلغ حد الاعجاز فاما ان يكون بدون دعوى النبوة فلا
يلتبس السحر بالمعجزة او يكون مع ادعاء النبوة فلا بد من احد الامرين ان لا
يخلق الله تعالى السحر على يد الساحر او ان يقدر الله تعالى غيره على معارضته والا
لكان تصديقا للكاذب وانه محال على الله تعالى سبحانه لكون هذا الكلام
لا يليق على الله تعالى ان يخلق السحر في يد الكاذب او ان لا يقدر الله تعالى غيره
على معارضته بل عادة الله تعالى ان لا يخلق ذلك اصلا او يقدر غيره على معارضته وقوله

وقوله ولا يقصد به الاظهار فيه بحث لان فاعل الامور الخارقة هو الله تعالى
فلعله تعالى خلق الكرامة في يد الولي وقصد بذلك اظهار صدق نبيه فلا يصح
قوله ولا يقصد به الاظهار اذ لا نعلم نحن قصده تعالى فكيف نحكم انه تعالى لم يقصد عدم صح
الاظهار وقوله والا لزم الضمير المستتر فيه راجع الى الاظهار وقوله القوم
عدوا الارهاصات الارهاص هو اظهار امر خارق على النبي عم قبل النبوة
تاسيسا للنبوة من ارهصت الحايط اي اسسته والحاصل ان الارهاصات
والكرامات ليست من قبيل المعجزة فمن عدها منها كان ذلك منه مبنيا على التشبيه
والمجاز لا على الحقيقة واعلم ان اظهار المعجزة على يد مدعي النبوة يفيد لنا علما
بصدقه في دعوى النبوة وان كونه مفيدا للعلم معلوم لنا بالضرورة العادية فلا
حاجة لنا الى الاستدلال في كونه مفيدا للعلم على ما ذكر في شرح المواقف قوله
يمكن التوصل به فقوله اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل اي بالنظر الى ذات
الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل
واما الضرورة اي حصوله عند حصول النظر الصحيح فيه فلا ينافي الامكان الخاص
بالنظر الى ذات الدليل من حيث هو هو وقوله وذلك لان ماخذه امكانا عاما
المراد الامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر لكن لا يخفى وذكر في شرح المواقف
قوله وانما اعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل
بل يكفيه امكان التوصل وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا
يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة اليه قوله يستلزم لذاته
فقوله اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام يعني ان الضمير في قوله لذاته راجع

الى القول المذكور والصورة كانت داخلة فيه لانه مركب من المادة والصورة
فيفهم من قوله لذاته ان الصورة لها مدخل في الاستلزام المذكور ولو قال لذاتها يكون
الضمير في قوله لذاتها راجعا الى القضايا والصورة لم تكن داخلة في القضايا بل كانت
عارضة لها عند ترتيبها فلا يفهم من قوله لذاتها ان الصورة لها دخل في الاستلزام
وقوله والتعريف يعم المعقول والملفوظ ظاهر هذا الكلام يشعر ان القول المذكور
في التعريف كان له معنى واحد فقط وهو معنى المركب وان معنى المركب واحد يعم
المركب المعقول والمركب الملفوظ لكن المشهور فيما بينهم ان القول يقال على المركب
المعقول والمركب الملفوظ لا باعتبار معنى واحد بل باعتبار الاشتراك اللفظي او
بطريق الحقيقة والمجاز واذا تم لا بد وان يكون القول المعقول جنسا للدليل المعقول
والقول الملفوظ جنسا للدليل الملفوظ وكذلك القضية كما يطلق على القضية
المعقولة تطلق على القضية الملفوظة بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز
وقوله فيختص بالمعقول ههنا صورتان الاولى ان يقال قول معقول
مؤلف من قضايا معقولة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا والصورة الثانية
ان يقال قول ملفوظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم لذاته قولا آخر ملفوظا
وهذا الاستلزام مبني على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع
وقوله اذ لا يجب تلفظ المدلول اي لا يصح في الصورة الاولى ولا في الصورة
الثانية ان يقال يستلزم لذاته قولا آخر ملفوظا اذ لا يجب من تعقل قول
تلفظ قول آخر ولا في تلفظ قول تلفظ قول آخر قال بعض الفضلاء الاولى
ان يكون القول الآخر من جنس القول الاول وان يكون الاستلزام الذاتي في القول الملفوظ مبنيا

مبنيا على التجوز بناء على الاستلزام الذاتي اصل للقول المعقول حقيقة وذكر في
شرح المواقف وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا
يتبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق
الواحد وقال بعض الافاضل قد خرج بقوله يستلزم الاستقراء والتمثيل لانهما
يسميان امارة ولا يسميان دليلا قوله هو العالم في قوله حتى يلزم كون
المقدمات دليلا يعني ان حاصل التعريف الاول هو ان يقال الدليل هو الذي
يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى العلم بمطلوب خبري فلا يلزم ان يكون
المقدمات دليلا اذ النظر يكون في انفسها لا في احوالها وقوله انه خلاف
الظاهر والاصطلاح يعني ان النظر في احواله خلاف الظاهر وعدم كون المقدمات
دليلا خلاف الاصطلاح ذكر في شرح المواقف واريد بالنظر فيه ما يعم النظر
في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله
وصل الى المطلوب كالعالم ويتناول المقدمات ايضا اذا لم يوخذ مع ترتيبها
ويمكن ان يقال الحصر ههنا اضافي لا حقيقي فانك قد عرفت ان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل
ولا يكفيه مجرد امكان التوصل فقول الشارح هو العالم اي هو العالم لا
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا يلزم خروج المقدمات اذ لم
يؤخذ مع ترتيبها اذ المقصود من الحصر ههنا هو خروج قولنا العالم حادث
الخ بناء على ان الحصر اضافي لا حقيقي فعدم خروج المقدمات لا يضر الحصر الاضافي

قوله هو الذي يلزم من العلم به ح قوله المراد بالعلم التصديق اه وهذا بناء
على ما هو المشهور بين اهل الكلام فانهم قالوا المطلوب ان كان امرا تصوريا فطريقه
الموصل اليه يسمى معرفا وان كان امرا تصديقيا فطريقه الموصل اليه يسمى دليلا ومن
المعلوم ايضا ان الموصل الى التصور التصورات والموصل الى التصديق التصديقات
وقوله والملزوم بالنسبة الى اللازم اي يخرج ح الملزوم التصوري بالنسبة
الى اللازم التصوري كالاربعة بالنسبة الى الزوجية وقوله ويخرج
القضية الواحدة المستلزمة للقضية الاخرى الى قوله بحث فانا اذا راينا شيئا
اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده ثم نحكم ثانيا بوجود
شكله وكذا اذا راينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومة الاسد ثم ثانيا
بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في
كل واحدة من الصور المذكورة كان حاصلا وناشيا من العلم بالقضية الاولى فلا
يخرج امثال ذلك عن التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم
الا ان يراد اه وقوله والخفاء بعد الوجود يعني ان خفاء اللزوم انما يكون بعد
وجود اللزوم ولا وجود للزوم فلا خفاء له وفيه نظر لان المدعى هنا هو عدم
اللزوم حيث قال لعدم اللزوم وقد جعل هذا المدعى جزءا من الدليل حيث قال
والخفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة على المطلوب والجواب عن قوله لكن يرد
عليه ما عدا الشكل الاول اه هو ان يقال حاصل تعريف الدليل هو الذي يلزم
من العلم به مع اعتبار جميع شرائط النظر فيه العلم بشيء آخر وهذا التعريف يتناول
الشكل الاول وما عداه ايضا اذا اعتبر فيه شرائط انتاجهم اي التعريفات المذكورة

المذكورة للدليل تعريفات لفظية لا حقيقية فان ماهية الدليل بديهية فلا يجب
في تعريفه المبالغة في الاحتراز عن ان لا يكون جامعا او مانعا فالاعتراضات
الواردة ههنا لا يجدي كثير نفع وقوله بقرينة ان التعريف للدليل اذ المشهور
ان الدليل لا يكون دليلا الا باعتبار طريق النظر فيه فلا حاجة الى ذكره في تعريفه
لظهور كونه مرادا في التعريف وايضا ما سبق في كلام المصنف من قوله يوجب العلم الاستدلالي
قرينة دالة ايضا على ان معنى النظر يكون قيدا معتبرا في تعريف الدليل فلا حاجة
الى ذكره في التعريف صريحا قوله فبالثاني اوفق ح قوله فبالثاني اوفق
اذ العلم بالمقدمات المرتبة والقضايا المؤلفة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف
بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى
تكلف فاشار اليه بقوله لكن يمكن تطبيقه على الاول اي يمكن تطبيقه على التعريف الاول
بان يقال هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في نفسه او في احواله العلم بشيء آخر ولا يخفى
عليك ان هذا التعريف شامل للمقدمات كما ذكره بخلاف التعريف الاول على ما
اختاره الشارح اي اعتبره اذ قد اعتبر النظر في احواله فلا يتناول التعريف
الاول المقدمات الا اذا اعتبر النظر في انفسها لا في احوالها ثم لما كان التعريف
الثالث عاما شاملا للمقدمات والتعريف الاول خاصا غير شامل لها ظهر ان العام
لا يوافق الخاص وقوله وتخصيصه بالاول خروج عن مذاق اي لو خصص
التعريف الثالث وقيل هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج
عن مقتضى الذوق السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو
تعميم الاول حتى يكون موافقا للثالث وذلك مثل ان يقال هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر

في نفسه او في احواله في يمكن التطبيق بين التوجيهين كما لا يخفى قوله تصديقاً له
قوله يريد ان الخارق الدال على الصدق اي على صدقه فيما اتى به من الاحكام بل الذي
قصد به التصديق في دعوى النبوة فالحاصل ان الامر الخارق كما كان دالا على صدقه
في دعوى النبوة كذلك يكون دالا على صدقه فيما اتى به من الاحكام فان قيل فمن
اين يعلم ان الله تعالى قصد به التصديق في دعوى النبوة قلنا ان ظهور الامر
الخارق في يد مدعي النبوة كما يدل على صدقه في دعوى النبوة كذلك يدل
على قصده تعالى تصديقه في دعوى النبوة دلالة عادية او عقلية وقوله واما
ما يظهر على يد من يدعي الالوهية آه اي لا يرد النقض بمن يدعي الالوهية ويظهر
الخوارق في يده كالدجال مثلا لان كذبه معلوم بالادلة القطعية بخلاف مدعي
النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا اذا ادعى بين قوم انه رسول السلطان ثم اورد
دلائل دالة على انه رسول فالقوم كانوا يصدقونه عادة بخلاف ما اذا ادعى رجل
انه سلطان ثم اورد دليلا على انه سلطان لكن فيه دلائل دالة على عدم كونه
سلطانا فان القوم كانوا يكذبونه في دعواه فضلا عن ان يصدقوه في ذلك
وسيجيء ما يناسب هذا الكلام في الشرح ومعنى الاستدراج له هو ان يرفعه الشيطان
درجة درجة الى مكان عال ثم يسقط من ذلك المكان العالي حتى يهلك هلاكا قوله
كان صادقا فيما اتى به الخ قوله اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا الخ اي فيما اتى به
من الاحكام وقوله عقلا يشير ان الكذب غير جائز له عقلا لكن الحق ان الكذب
غير جائز له عادة لان عادته تعالى ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب وقوله
هذا في الامور التبليغية ذكر في شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب

عصمة الانبياء من تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى
النبوة والرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه والاولى ان
يقال جاز عقلا عندنا ان يخلق الله تعالى المعجزة على يد الكاذب لكن عادته تعالى ان
لا يخلق المعجزة على يد الكاذب ثم عندنا ان الامور التبليغية وغيرها سواء في امتناع
الكذب عادة وجوازه عقلا وقوله فلو جعلنا ايجابه العلم الخ فيه بحث لان
ذكر هذا الوجه ههنا اشارة الى ان الاستدلال في ساير الامور التبليغية يكون مغايرا
للاستدلال المذكور في الامور التبليغية لكن الحق ان الاستدلال فيهما واحد وهو ما ذكره
الشارح بقوله انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة الا ان هذا الاستدلال لا يكون في
الا ظ جميع الاخبار الرسول اذا جاء بها قصدا لا سهوا واما ما جاء بها سهوا
ففيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى قال الشارح واذا كان صادقا يفيد العلم
بمضمونها اي يفيد العلم بمضمون تلك الاحكام بعد النظر فيها اذ المفروض انها استدلالية
قوله فلتوقفه على الاستدلال الخ قوله اجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال
اي تصور المخبر بالرسالة موقوف على الاستدلال وذلك مثلا ان يقال ان الله تعالى اظهر
المعجزة في يده وكل من اظهر الله تعالى المعجزة في يده فهو رسول ينتج انه رسول ثم انه
اذا تصورناه بالرسالة لم يكن لنا حاجة الى دليل آخر في العلم بصدق خبره وعلى
كان هذا العلم موقوفا على ذلك الاستدلال لزم ان يكون هذا العلم استدلاليا و
ان كان توقفه على الاستدلال بالواسطة وقوله لان تصور المخبر بالرسالة
لا يجعل صدق الخبر بديهيا يعني ان تصور محمد صلعم مثلا بالرسالة لا يجعل صدق قوله عم

البينة على المدعى واليمين على من انكر بديهيا نعم اذا تصورنا هذا الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول عم وقلنا هذا الخبر الذى بلغه الرسول صادق لزم ان يحصل ذلك التصور
صدق هذا الخبر بديهيا لكن الكلام فى صدقه ملحوظا من حيث ذاته ولا شك ان
صدقه ملحوظا من حيث ذاته استدلالى لا بديهى هذا ما ذكره تقرير كلامه ولكن بقى
ههنا ابحاث الاول ان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة
العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكره فى شرح المواقف الثانى ان قوله لا يحصل صدق
الخبر بديهيا اه مم وذلك لان تصور المخبر اى مخبر هذا الخبر فى الصورة الثانية
بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه فى الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة
فى الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هى منشا البداهة
على ما ذكره الثالث ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى اه مم اذ لا بد فيه من ملاحظة
الكبرى ايضا وهى قولنا ان كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد ملاحظة
الصغرى وهذا هو النظر والاستدلال اللهم الا ان يقال ملاحظتهما ههنا بطريق الحدس
دون النظر فتامل **قوله** اى عدم احتمال النقيض الخ **قوله** فيلغو ذكره اى ذكر
الثبات يعنى فيكون ذكر الثبات مستدركا وقوله وفيه ما فيه اى فى ايراد المذكور
من البعد ما فيه قلنا بل فيه من الحسن ما فيه وذلك لان معنى اليقين فى اللغة هو زوال
الشك على ما ذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه
فى الحال فهو المتبادر ههنا من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يقال به ذلك الادراك
فى النقيض يتبادر منه انه كذلك فى الحال مع قطع النظر عن ثباته فى الاستقبال فلا بد من
ذكر الثبات ايضا ليظهر انه لا يزال بتشكيك المشكك فى الاستقبال **قوله** فالاولى ان

بالرسالة بان يكون خبرا او تصور هذا الخبر بعنوان انه بلغه الرسول
وكان صدقه هذا الخبر صح ح ح

ان يفسر اليقين بالجزم المطابق فيه بحث فانه اريد بالجزم المطابق ما هو فى الحال و المآل كان
ذكر الثبات لغوا وان اريد به الجزم المطابق فى الحال الا فى المآل يتوجه عليه ما اورده
من قوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا فتامل **قوله** فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ **قوله**
لان هذا هو معنى العلم عندهم يعنى ان العلم عندهم هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
فقوله يوجب العلم الاستدلالى اى يوجب الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فعلى هذا
فقوله يوجب الاستدلالى يكون مغنيا عن ذكر قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت
بالضرورة الخ لان معنى القولين ههنا هو ان العلم الثابت بخبر الرسول وهو الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت فيكون ذكر القول الثانى مستدركا وفيه بحث وهو ان
العلم المفسر بقولنا صفة تنجلى بها المذكور كان اعم من العلوم اليقينية وغيرها كما ذكره
الشارح فيما سبق فلا يكون قوله يوجب العلم الاستدلالى مغنيا عن قوله والعلم الثابت
الخ اذ المفروض ان العلم الاستدلالى يتناول الغير اليقينى ايضا فلا اشكال ولو سلم
ان العلم مخصوص باليقينى فكون القول الاول مغنيا عن القول الثانى مم ايضا اذ يصح ان
يقال العلم اليقينى الثابت بخبر الرسول شابه العلم اليقينى الثابت بالضرورة فى كونه يقينيا
ثابتا بخلاف سائر العلوم النظرية فانها وان كانت يقينية ثابتة ايضا لكنها ادنى
من العلم الثابت بخبر الرسول فى كونها يقينية فلا اشكال ايضا وقوله ان مراد المص
والظاهر ان مراد الشارح جاز ان يكون هذا الاقرب فكانه قال مراده هو علم
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت المشابه للعلم الثابت بالضرورة فى اليقين
والثبات والا لم يورد ههنا قوله المشابه للعلم الثابت بالضرورة اكتفاء بذكره
سابقا فيكون كلام الشارح ايضا اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة

الى الوجه المفيد حصول اليقين له والاولى ان يقال ان الدلائل النقلية عند المعتزلة
وجمهور الاشاعرة لا تفيد اليقين اصلا بل تفيد الظن فقط على ما ذكر في شرح
المواقف فاراد المصنف ان يرد قول هؤلاء المنكرين فقال والعلم الثابت به يضاهي اي
اي اشارة الى رد قول هؤلاء المنكرين بان العلم الثابت بخبر الرسول عم
اعتقاد يقيني كالعلم الثابت بالضرورة لا ظني كما زعموا واما قوله فاوجه
التخصيص فجوابه ان يقال ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة لما انكروا كون الدلائل
النقلية مفيدة لليقين ولم ينكروا كون الدلائل العقلية مفيدة لليقين ذكر المص
الكلام المتعلق بالاولى دون الثانية لان انكارهم قد وقع في الاولى دون
الثانية **قال** الشارح هذا انما يكون في المتواتر فقط اي كونه يقينيا انما يكون
في الخبر المتواتر فقط فيرجع هذا الخبر الى الخبر المتواتر فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما
له وقوله الكلام فيما علم انه خبر الرسول فيه اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين
اما منع المقدمة الاولى فهو ان يقال لا نم الحصر المذكور في قوله انما يكون في الخبر
المتواتر اذ قد يحصل العلم اليقيني بدون التواتر بالالهام في حالة اليقظة على
ما هو المروي من بعض الاولياء او بان سمع منه عم في المنام على ما ذكره بعض
ائمة الحديث بكماله بلا غاية ولا نهاية فصاحة واما منع المقدمة الثانية فهو
ان يقال لا نم قوله فيرجع الى القسم الاول وذلك لان الكلام الذي علم سابقا انه خبر
الرسول الا في الخبر الذي قصد ان نعلم انه خبر الرسول والذي يرجع الى القسم الاول هو
الثاني دون الاول وقوله انما خبر الواحد جواب سؤال وهو ان يقال ان
قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات منقوض بخبر

التيقن ر

بخبر الواحد فاجاب بان خبر الواحد انما يفيد علم اليقين بخصوصه **قوله** بمجرد
عرض للتمثيل اشار اليه الشارح بقوله مثلا وقوله وهو الحديث المشهور ذكر
في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فصح حالة في التواتر خبر التواتر
وذكر في بعض شروح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من اخبار الاحاد الا انه في حيز
المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه **قوله** مع قطع النظر عن
التواتر اه بيان لقوله بمجرد كونه خبرا وقوله والخبر المتواتر ليس كذلك يعني ان الخبر
المتواتر لا يستفاد منه معظم المعلومات الدينية بل في زماننا لا يستفاد منه شيء
من المعلومات الدينية اصلا ولا عبرة به وقوله بان التواتر لا ينفك عن الخبر اه
وذلك لان الخبر بقدوم زيد عند شارع قوم الى داره يفيد العلم وعند عدم شارع
قومه لا يفيد العلم لكون شارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك هو منه بخلاف الدلائل فانه
دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وذلك الدليل مثل ان يقال هذا خبر من ثبت
رسالته بالمعجزة وكل خبر شانه كذلك فهو صادق ومعجزته دافع وقوله وليس
كذلك اي وليس هذا التوجيه توجيها صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
يلزمه وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد او في بعض الاشخاص او في بعض
الازمان مع ان الخبر المتواتر كان معقولا فيما بينهم ومعدودا من اسباب العلم
قوله لانه كذلك اي خبر اهل الاجماع في حكم خبر المتواتر في كون خبر الاجماع خبر بصدقهم با
قوم يحكم العقل بصدقهم لكن حكم العقل بصدقهم يكون بالبداهة في المتواتر عاما
وبالنظر في الاجماع مثل ان يقال هذا خبر اهل الاجماع وكل خبر اهل الاجماع
صادق لقوله صلعم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن

الضلالة ر

وقوله الحصر يعني ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فلا ادرج
خبر اهل الاجماع في المتواتر كما ادرج خبر الله تعالى في خاصه وخبر الملائكة في خبر الرسول
قال الشارح رحمه وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده فخروج خبر اهل الاجماع
لا يضر بالحصر في النوعين لانه لم يدخل في مورد القسمة وقوله وكذلك خبر الرسول
يعني ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تنفك عن خبر اهل الاجماع فصح ان
يقال خبر اهل الاجماع يفيد العلم بمجرده كما ان خبر الرسول كذلك فيصح خروج اهل الاجماع
عن الصادق الذي هو مورد القسمة هذا ولعل مراد المجيب هو ان خبر اهل الاجماع في حكم الخبر صح
خبر الرسول فيندرج فيه لا في حكم خبر المتواتر وذلك لان خبر اهل الاجماع لا يفيد
بمجرده بل بالنظر في الدليل كما ان خبر الرسول كذلك بخلاف الخبر المتواتر اذ هو
يفيد العلم بدون النظر في الدليل قوله هذا مناف لما قرره اي يفهم مما سبق
وهو قوله والا فهو اي العقل ليس آلة غير المدرك وقوله ان العقل ليس آلة غير العقل صح
المدرك معناه ان العقل هو المدرك وهذا مناف لقوله قوة للنفس اه اذ يفهم منه ان
العقل ليس هو المدرك وقوله وصف الشيء لا يسمى آلة له يعني ان العقل وصف للنفس وان
وصف الشيء لا يسمى آلة له فمعنى قوله ليس آلة غير المدرك هو ان العقل ليس آلة وهذا
المعنى صحيح في نفسه اذ هو للنفس فليس آلة لها هذا ولكن يمكن منع قوله وصف الشيء لا يسمى وصف صح
آلة له فان هذا دعوى بلا دليل وقال بعض الفضلاء ان قولنا ان العقل هو المدرك
كلام مبني على الاسناد المجازي لان العقل صفة للنفس ومنشأ الادراكها ويصح اسناد
الشيء الى منشأه اسنادا مجازيا كما يقال قدرة الله موثرة في العالم مع ان المؤثر في الحقيقة
هو الله تعالى بقدرته التي هي منشأه بخلاف الحواس فانها طرق الادراكات لا منشأ لها وقوله

وقوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد وجه البعد هو ان معنى الغيرية هو جواز
الانفكاك بين الشيئين لكن فهم هذا المعنى من لفظ الغير يكون في غاية البعد
مع ان النفس يمكن انفكاكها عن العقل كما في المجنون فصح ان يقال العقل غير المدرك
الذي هو ذات النفس لو فرض الانفكاك بينهما قال الشارح بها يستعد
للعلوم والادراكات اي النفس بسبب تلك القوة يستعد للعلوم اي لادراك
الجزئيات المحسوسة هذا على تقدير ان يكون العلوم والادراكات متغايرين
بالوجود ويجوز ان يكون عطف الادراكات على العلوم من قبيل العطف التفسيري
وقوله غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية
عند سلامة الآلات اي الحواس واما عند عدم سلامة الآلات فلا يتبعها العلم
بل يتخلف عنها العلم المتعلق بتلك الآلات قوله هذا هو النفس بعينها اه يعني ان القول
بكون العقل جوهرا يدل على ان العقل هو النفس بعينها لكن كونها عينها مخالف
للعرف واللغة اذ في العرف واللغة انهما متغايران وان العقل قوة النفس فلذا اشار
اشارة صح قيل الى ضعف هذا القول والاولى ان يقال ان العقل هو جسم لطيف سار في البدن
سريان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه بعض المتكلمين واما النفس فهو الهيكل
المحسوس على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين فعلى هذا العقل والنفس جوهران متغايران
وان العقل سار في النفوس سريان ماء الورد في الورد ولكن هذا القول خلاف
المشهور فلذا قال قيل عدم تقييده بالضرورية اه وسيجيء تفسير الضروري
ان شاء الله تعالى وقوله او كونهما وذلك لا يصال الى حصولها بالقصد والاختيار
وههنا بحث وهو ان عدم تقييده بالضروري ونحوه يكون اشارة الى الاطلاق

لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذى
يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى ويمكن ان يقال ان عدم تقييده
بالضرورى وكونه اشارة الى العموم فى هذا المقام الخطابى يلزم الترجيح بلا مرجح
كما هو المشهور ثم ان حمل العموم على عموم افراد العلم غير ممكن فوجب حمل العموم على عموم
انواع العلم وذلك لان العلم بجميع افراد العلم غير مقدور للبشر اذ الافراد غير متناهية
بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جاز ان يكون مقدورا للبشر **قال** الشارح صرح
بذلك اى صرح بكون العقل سببا للعلم لان فيه خلاف السمنية فى جميع النظريات
اى الالهيات والحسابيات والهندسيات وغيرها **قوله** وبعض الفلاسفة
فى الالهيات وهم المهندسون قالوا النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات
فانها بعيدة عن الاذهان والغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاليق بذاته تعالى
وصفاته وافعاله على ما ذكره فى شرح المواقف **قوله** لا السمنية اه ويمكن ان
يجعل دليلهم ايضا بناء على ان العلوم المتسقة بالنسبة الى ساير العلوم كانت كالقطرة
بالنسبة الى البحر ولما كثرت اختلافات الاراء فى اكثر العلوم النظرية كان العقل متهما
فى جميع النظريات وان كان متهما فى جميع النظريات فلا عبرة به اصلا **قوله** لان هذا
نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى اه وذلك لان محصله هو ان يقال لو كان النظر
فى معرفة الله تعالى مفيدا للعلم لما كثر الاختلاف فى ذلك لكن اللازم باطل فينتج ان النظر
فى معرفة الله تعالى لا يفيد ولا شك ان هذا الاستدلال بنظر العقل فى معرفة الله تعالى
فوقع التناقض فى كلامهم **قوله** وعلم يدعون الظن اه يعنى انهم كانوا ينفون العلم فى الالهيات ويثبتون الظن

الظن فيها فلم يقع التناقض فى كلامهم وللشارح رح ان يقول انا ندعى العلم اليقينى
فى الالهيات وان دليلنا برهان يقينى وان كونه يقينيا معلوم لنا بالضرورة
الوجدانية وهم كانوا يدعون الظن وان دليلهم ظنى اقناعى لا قطعى يقينى فلا
يكون معارضة فى نفس الامر كما ذكره الشارح رح بقوله فلا يكون معارضة **قوله**
يرد عليه اه ولكن ان مراد الشارح رح هو انه ان كان يفيد شيئا ثابتا فى نفس الامر اى
حكما مطابقا للواقع فلا يكون فاسدا او لا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليلنا
يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن فاسدا ومع ذلك لا يلزم التناقض فى كلامهم
لانه ظنى فى زعمهم واثبات الظن لا ينافى نفى اليقين كما عرفت قلنا فى ذلك يكون
يقينيا لا يكون معارضا لما ذكرنا لانه يقينى والظنى لا يعارض اليقينى كما عرفت
قوله انما بنفى العلم بالافادة اه اشارة الى ايراد اعتراض وهو ان يقال ان نحو
كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف اه دليل المنكرين لكونه
مفيدا للعلم لكن هذا الدليل لا ينفى كون النظر مفيدا للعلم بل ينفى معلومية كونه للعلم
ولا شك ان نفى معلومية الشئ لا يستلزم نفى ذلك الشئ مع ان الكلام فى الثانى
دون الاول فاشار الى جواب الاعتراض المذكور بقوله لكن القائل بنفيها اه
يعنى القائل بنفى الافادة قائل ايضا بمعلومية الافادة وان المنكر كان ينكرهما
معا فالشارح رح اكتفى ههنا بنفى المعلومية ثم ان نفى المعلومية قد يكون بنفى الافادة
وقد يكون بنفى العلم بها فاختار النفى الذى هو اعم لظهوره **قوله** وههنا
توجيه آخر لكن لا يسعه المقام ولعل ذلك التوجيه ان يقال مثلا لو افاد النظر
العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لانه لازم بين ولا شك ان انتفاء اللازم يدل

فان اوضح ورد ان النظر الاول ان
يفيد حاصلا بها صح

مفيدا ظ

على انتفاء الملزوم فظهر ان كون النظر مفيدا للعلم باطل وهو المط ويمكن ان يمنع قوله
ولو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك آه لان كون النظر مفيدا للعلم
جاز ان يكون صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به لابد لنفي من دليل وايضا لانم قوله ذكره صح
لانه لازم بيّن فانه لم لا يجوز ان يكون لازما غير بيّن قوله اى اثبات افادة النظر يعني
اثبات افادة النظر للعلم بافادة النظر للعلم وقوله فاثبات الكلية بالنظر المخصوص
اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه بيان ذلك ان حاصل النتيجة في كل نظر صحيح قياس معلوم
الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق
قطعا فينتج كل قياس حق قطعا ومعناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكره
في شرح المواقف ثم ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية مشتملة على احكام جزئيات نها
اى جزئيات موضوعها على ما ذكر آنفا في كل نظر صحيح قياس اه فينبغي ان تكون القضية
المذكورة مشتملة على حكم هذا النظر المخصوص اى الذى هو من جزئيات موضوع
الكلية المذكورة وحكم هذا النظر المخصوص هو افادة العلم فاذا اثبت الكلية المذكورة
بهذا النظر المخصوص يلزم اثبات افادة هذا النظر المخصوص بنفس افادة هذا النظر
المخصوص في ضمن اثبات تلك القضية الكلية وقوله وقد يجاب اه هذا اشارة
الى منع اللزوم في قوله لزم اثبات افادة النظر بافادة النظر والانتفاء لزوم
الدور ايضا وحاصله انه يقال معنى اثبات افادة النظر بافادة النظر هو استفادة
العلم بافادة النظر من نفس افادة النظر واذا كان المعنى هذا فاللازم من اثبات افادة
النظر بافادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس افادة النظر ولا
خلل فيه اذ ليس فيه الدور ولا توقف الشيء على نفسه نعم لو كان اللازم معنا استفادة العلم بافادة النظر

النظر من نفس العلم بافادة النظر لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه ولكن ذلك
تم وقوله وقد زيفه الشارح اه حاصله بيان ان اللازم هو استفادة العلم بافادة
الخلل صح النظر من نفس العلم بافادة النظر فيتوقف فيه المحذور المذكور يعني الدور وهو توقف الشيء
على ما يتوقف عليه فهناك شيئان كل واحد منهما يتوقف على الآخر فيلزم توقف كل واحد
منهما على نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو توقف الشيء على نفسه دون الدور
اذ ليس هناك شيئان فاطلاق الدور ههنا من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم ويمكن
ان يحمل الدور على المعنى الحقيقي بان نقول ان اثبات كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر
المخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص موقوف على افادة
مطلقا صح النظر بان يقال هذا نظر وكل نظر يفيد العلم فهذا النظر يفيد العلم قال الشارح
الضرورى قد يقع فيه خلاف هذا اختيار الشق الاول من ترديد السؤال المذكور
على ما اختاره الامام الرازى حيث قال ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة
وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم
جزما بديهيا لا يحتاج فيه الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم
بينهما وقوله والاستدلال من الآثار كالآثار الظاهرة من اهل العلم وساير ابواب الصنا ئع
فانا نستدل من آثارهم على ان عقولهم متفاوتة وافكارهم وتدبيراتهم متساعدة
وقوله وشهادة من الاخبار احاديث النبوة مثل قوله عم كل ميسر لما خلق له
وقوله عم في حق النساء هن ناقصات عقل ودين قوله والنظر قد يثبت بنظر
مخصوص هذا اختيار الشق الثانى من ترديد السؤال المذكور على ما اختاره امام الحرمين
وقوله تثبت الكلية متضمنة ضرورية المراد بالكلية ههنا هو قولنا كل نظر صحيح مفيد

بشرائطه يفيد العلم فالمراد بالشخصية هي هذه القضية وهو ان يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم ثم ان اثبات تلك القضية الكلية كان موقوفا
على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه الشخصية فهو بديهي لا يحتاج الى نظر وترتيب
المقدمات ان لم يؤخذ هذه الشخصية بعنوان القضية الكلية فلا يلزم الدور اصلا
وقوله لئلا يلزم نظرية المحمول اه هذا قيد للمنفي في قوله لم يؤخذ وليس بقيد
للنفي فيه يعني ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع الكلية يلزم ان يكون
اثبات المحمول للموضوع نظريا في الشخصية ايضا اي كما ان اثبات المحمول للموضوع نظري
في الكلية كما عرفت واما اذا اخذ موضوع الشخصية من حيث ذاته اي لم يؤخذ بعنوان
موضوع الكلية كان اثبات المحمول للموضوع في هذه الشخصية بديهيا لا نظريا حتى
يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع في الكلية المذكورة هو مفهوم موضوعها اعني مفهوم
النظر وهو ترتيب امور معلومة للتادي الى المجهول مثلا وقوله فاللازم بل
اثبات حكم هذا النظر الى قوله ولا خلل فيه لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في دفع
الدور اذ يكفي في دفع الدور ذكر بداهة الشخصية بل انما ذكره ههنا لدفع توقف
الشيء على نفسه وحاصله ان في الشخصية جهتان متغايرتان احديهما موقوف
على الاخرى من غير عكس وقوله ولا خلل فيه اي ولا يلزم توقف الشيء على نفسه
اعلم ان المراد بالنظر المخصوص ظاهر كلام الشارح والمحشي هو قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث وهذا هو النظر الذي وقع جزءا من القضية الشخصية المذكورة والاولى
ان يراد بالنظر المخصوص ههنا ما هو الموصل القريب الى القضية الكلية المذكورة
وذلك الموصل القريب هو المجموع المركب من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث الى

الى قوله لكونه صحيحا مقرونا بالشرائط واما كون هذا المجموع مفيد العلم فهو بديهي
وهو معنى كونه بديهيا لا حاجة لنا في اثبات القضية الكلية النظرية الى
ملاحظة كون هذا المجموع مفيدا للعلم بل يكفينا معرفة ذات هذا المجموع
من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونه مفيدا للعلم فلا يلزم الدور ولا توقف على نفسه — الشيء صح
هذا التفصيل الحق في هذا المقام بفيض الملك العلام قوله لا يحتاج الى مطلق السبب
بل لا يحتاج الى سبب هو غير العقل وذلك السبب مثل التجربة والحدس ونظر العقل
وغير ذلك وليس المراد انه لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العقل هو السبب في
الاوليات قطعا وقوله لا يلائم تقرير الشارح قدس سره الاكتساب فيما بعد — لان الشارح صح
بمعنى الامر المتناول للاستدلالي وغيره من البديهيات فلو جعل قوله
من غير احتياج الى الفكر تفسيرا للاول التوجه لزم ان يكون الضروري اتم من الاوليات
وغيرها فيلزم ان يكون بين الاكتساب والضروري عموم من وجه فيلزم التداخل
بينهما مع ان المص قد جعلهما امرين متقابلين تحقيقا قوله ان الضروري ح في مقابلة الاكتسابي
فعلى هذا يكون معنى الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق كما يذكره
الشارح فيما بعد وقوله يتوقف على الالتفات والحق ان الالتفات
في المثال المذكور ونحوه غير مقدور وكذلك تصور الطرفين غير مقدور لنا
لان معنى الالتفات الى شيء هو تصور ذلك الشيء بخصوصه والتوجه الى
خصوصه فلو كان هذا التوجه مقدورا حاصلا بالقدرة والاختيار لكان
مسبوقا بالقصد والاختيار فيلزم هناك توجه آخر سابقا على التوجه المذكور — هذا صح
لكن اللازم باطل كما لا يخفى نعم كان لنا سبيلا مقدورا الى الاشياء المعلومة على وجه

[illegible]

الاجمال لكن ذلك لا يكون الا الالتفات الى شيء مخصوص مع ان الكلام فيه وقوله
فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة هو عدم توسط النظر والتامل
حتى الشارح رح من قوله اى باول التوجه هو ما في بعض الشروح من ان البداهة
هو عدم توسط النظر لا اول التوجه وانما عبر من عدم توسط النظر باول
التوجه نظرا الى لفظ البداهة المذكورة في كلام المص فان البديهى معناه
اللغوى ما يبتدا دراك الذهن باول التوجه ثم فسر مقصوده بقوله من غير احتياج
الى الفكر لئلا يذهب الوهم الى المعنى الاخص للبداهة ثم ان الحدسيات والتجربيات
ونحوهما مندرجة في المعنى الاعم المتى ههنا وان المتى بالضرورى ههنا هو المعنى الاعم
المقابل للاستدلالى فيكون مرادفا للبديهى بالمعنى الاعم واما الاكتساب على ما فسره
الشارح رح وهو اعم من الاستدلالى مطلقا ومن الضرورى من وجه لكونه مقابلا للضرورى
او غيره في عبارة المص ونحرير الشارح رح ثم لو قال المص وما ثبت بالبداهة
فهو الضرورى وما ثبت بالاستدلال فهو الاكتساب بلام الجنس في الضرورى
والاكتساب لظهور انحصار الضرورى فيما ثبت بالبداهة وانحصار الاكتسابى
فيما ثبت بالاستدلال فيفهم ان الاكتسابى مقابل للضرورى كما ان ما ثبت بالبداهة
صار مقابلا لما ثبت بالاستدلال لكن المص ذكرهما بدون لام الجنس فلا يفهم المقابلة
بينهما بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكره الشارح رح قوله كانه عبارة
عن العلم الى صل لا يخفى عليك ان المراد بالحاصل ههنا ما كان حاصلا بالفعل او بامكان
حصوله من الافراد المقدورة فيندرج في الحاصل الافراد المحققة والمقدرة معا العلم ص
الممكنة دون الممتنعة على ما ذكره في علم الميزان اذا عرفت هذا فقوله تحصيله باضافته

باضافته الى الضمير المجرور يتناول تحصيل الافراد المحققة والمقدرة للعلم فيندرج
فيه كل علم حاصل في الجملة تحقيقا او تقديرا فلا حاجة ههنا الى ذكر القرينة الخارجة
عن التعريف وهى ما ذكره من قوله بقرينة انه قسم من اقسام آه واما العلم بكنه حقيقة
الواجب تع فان كان ممتنعا لنا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد النقض به لان
النقض انما يرد بالامور الواقعة وعلمه تع بكنهه ليس بواقع بل ليس بممكن عندهم
وان كان العلم بكنه حقيقته تع ممكنا كما ذهب اليه المتكلمون وهو الصحيح فان كان
نظريا فقد خرج بقوله ما لا يكون تحصيله مقدورا لانه اذا كان نظريا كان حصوله
مقدورا لنا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله ما لا يكون تحصيله مقدورا واياما
كان فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب تع وقوله لتوقفها على امور غير مقدورة
آه فيه ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور لنا لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا
لنا وان لم نطلع على طريق تحصيل المقدور لنا ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بان
يقال الحس بالبصر مثلا كان يغلط كثيرا فيرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا ويرى
الواحد اثنين والاثنين واحدا ولا شك ان هذه الاغلاط كان لها اسباب فعلم
بعضها اجمالا وبعضها تفصيلا على ما ذكر في موضعه وكذا الحال في الرؤية لا غلط فيها
اصلا فان لها اسبابا بعضها مقدورة كتغليب الحدقة وبعضها غير مقدورة لكون
المرئى جسما كثيفا لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية القرب ونحو ذلك فلاحظ غير ظ
هذه اجمالا وتفصيلا حكم حكما لنا بان للرؤية اسبابا غير مقدورة لا نعلم ما هى ومتى
حصلت وكيف حصلت وقس على هذا حال ساير الاحساسات وانها موقوف وقوله
وجوابه ان الشارح رح آه فيه ما اختاره الشارح رح يقال ان ما لا دخل للقدرة في
تحصيله فهو ضرورى وما لها دخل في تحصيله فهو كسبى وعلى ما اختاره ذلك البعض يقال
ما لا يستقل القدرة في تحصيله فهو ضرورى وما يستقل هى في تحصيله فهو اكتسابى فعلى
هذا ينبغى ان يكون الاستدلالى والاكتسابى متساويين اذ قد بين في شرح المواقف
ما سوى الاستدلالى من الضروريات يتوقف على امور غير مقدورة بخلاف الاستدلالى فانا

اذا نظرنا فی المقدمات نظرا صحیحا مقدور لنا خلق الله تعالی العلم عقیب ذلک النظر
المقدور بطریق العادة بلا توقف علی شیء آخر سوی النظر المقدور لا یقال
ان العلم الاستدلالی کان یتوقف علی مقدمات ضروریة وتصورات ضروریة
فلم یکن قدرتنا مستقلة فیه لانا نقول عدم الاستقلال ههنا بواسطة تلک الامور
الضروریة علی الباب غیر مقدورة فیرجع عدم الاستقلال الی تحصیل تلک الامور
لا تحصیل نفس العلم الاستدلالی واما تحصیل نفسه فهو بالحرکة النفسانیة المقدورة
کما عرفت قوله یشیر الی ان الکلام فی العلم التصدیقی ای انما قال فی مقابلة الاستدلالی
ولم یقل فی مقابلة النظری اشارة الی ان الکلام ههنا فی العلم التصدیقی وان الضروری
والاکتسابی قسمان من العلم التصدیقی والمشهور ان الضروری یکون فی مقابلة
النظری ویعنی ما یحصل بدون فکر ونظر سواء کان تصورا او تصدیقا قوله
ثم قسمه الی الضروری یعنی ان صاحب البدایة قسم الحاصل بنظر العقل الی الضروری
والاستدلالی فکان الضروری الذی هو قسیم الاکتسابی من الاکتسابی فیلزم التناقض
وذلک لان کون الضروری قسما للاکتساب یقتضی ان یکون الضروری لیس اکتسابیا
وکونه قسما منه یقتضی انه اکتسابی وفی کونه اکتسابیا وغیر اکتسابی تناقض
جزما وقوله ثم قسم مطلق الاسباب یعنی ان مطلق الاسباب المباشرة وصاحب
البدایة قد جعل الضروری ههنا قسما من الحاصل بمطلق الاسباب ولم یجعل قسما
من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختیار نعم لو جعل قسما من الحاصل
بالاسباب المباشرة بالاختیار لزم ان یکون قسیم الشیء قسما له لکنه لم یجعل
کذلک فلم یتحقق التناقض ولک ان تقول بیت شعری کیف لا یتحقق التناقض
ههنا مع ان صاحب البدایة قد جعل العلم بان الکل اعظم من الجزء مثالا للضروری
الحاصل بنظر العقل وقد اعترف المحشی فیما سبق بان هذا المثال یتوقف
علی الالتفات المقدور وعلی تصور الطرفین المقدور ثم لا نزاع ان الضروری
الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختیار قسم من الاکتسابی وقد کان الضروری قسیما

قسامه

اعم مطلقا من الاسباب ح

فیما له ویلزم ان یکون قسیم الشیء قسما منه فظهر ان تحقق التناقض لیس من البعید
فیحتاج فی کلام صاحب البدایة الی جواب الشارح حتی یرتفع تحقق التناقض وقوله ولو سلم ای
ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة وقوله فیکون نظر العقل اعم من وجه منها
تفریع لما قبله اعنی قوله فیجوز ان یکون بین المقسم والاقسام عموم من وجه ولا یخفی ان
القول بان یکون بین المقسم والاقسام عموم من وجه غیر مقبول عند المحققین وقوله
المقسم هو الحاصل بالاعم واراد بالمقسم ههنا العلم الحادث الذی هو مورد التقسیم حیث
قال ان العلم الحادث نوعان وهذا العلم الحادث هو الحاصل بالسبب الاعم المتناول
لجمیع اسباب العلم وقوله فلا تناقض اصلا وذلک لان حاصل کلام البدایة وهو
ان یقال مثلا ان العلم الحادث نوعان ضروری وهو ما یحصل فی العبد من غیر اختیاره
واکتسابی وهو ما یحصل فی العبد بمباشرة اسبابه وللاسباب المباشرة ثلثة اقسام
احدها نظر العقل وهو الذی کان اعم من وجه من السبب المباشر ثم ان العلم الحاصل من نظر
العقل نوعان احدهما هو الضروری وهو الذی یحصل فی العبد من غیر اختیاره اذا
عرفت هذا ظهر لک انه لا تناقض فی کلامه اصلا لان الضروری فی کلامه قد جعل قسیما للاکتسابی
ولکن لم یجعل قسما منه وانما جعل قسما من الحاصل بنظر العقل ولیس قسما من الاکتساب بل هو
اعم منه من وجه فلا یلزم ان یکون قسیم الشیء قسما منه ولا تناقض اصلا وقوله
فیکون الضروری بمعنی الحاصل بدون فکر ونظر وانت خبیر بان هذا الکلام اعتراف منه
بان الحسیات والتجربیات وسایر الضروریات المقدورة کانت مندرجة فی مطلق
الضروری ولا شک ان الضروری باعتبار کونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب من الاکتسابی
وقد کان الضروری قسیما للاکتساب فیلزم ان یکون قسیم الشیء قسما منه فیحتاج الی جواب
الشارح ان القسیم للاکتساب هو الضروری بمعنی الاعم والقسم منه هو الضروری بمعنی آخر
قوله فیحتاج بالنصب عطف علی قوله یرد یعنی ان الالهام لیس من اسباب العلم واذا
لم یکن من اسباب العلم لم یرد به الاعتراض علی الحصر واذا لم یرد به الاعتراض علی الحصر
لم یحتج الاحتیاج الی دفعه بانه مما لم یتعلق اه واعلم ان ما ذکره الشارح فیما بعد من

لکن الحاصل بنظر العقل صح

قوله ثم الظ انا قوله فلا شك انه قد يحصل به العلم يدل دلالة صريحة على
ان الالهام من اسباب العلم الا انه لما لم يكن سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح
للالزام على الغير لم يعدوه سببا مستقلا فالاولى في توجيه المتن وفي الشرح
ههنا ان يقال ان الالهام ليس سببا مستقلا من اسباب العلم حتى يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلثة وانما هو راجع الى العقل واما الى حصل العلم به فهو مندرج
في الضروري بالمعنى الاخص المقابل للاكتسابي ومثاله كالعلم الذي حصل في نفس ام موسى عم
حين قذفته في التابوت فان هذا العلم قد احدثه الله تعالى في نفسها من غير كسبها
واختيارها فان بعض الافاضل انما قال عند اهل الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة
وبعض الروافض من انه سبب مستقل من اسباب **قوله** خلاف الظ ● لان المتبادر عند
الاطلاق الصحيح هو ما يقابل معنى الفاسد وهو ليس بمراد ههنا لان الالهام ليس من
اسباب المعرفة بفساد الشيء ايض وقوله وفيه استدراك اي ولو سلم ان صحة الشيء
ههنا بمعنى الثبوت لكن ذكر الثبوت مستدرك اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة
بالشيء وقوله وايهام بخلاف المقصود اذ المقصود ههنا كما يتناول الثبوت يتناول الانتفاء
قال بعض الافاضل المراد من صحة الشيء ثبوته وتقرره وتحققه على الوجه المطابق
للواقع نفيا كان او اثباتا **قوله** ايراد كلمة كان اه يعني كلمة ههنا غير واقعة موقعها كان صح
فانها تدل على انتفاء عدم جزم الشارح بان المص اراد بالعلم لا يشملها لكن عدم جزمه بذلك
بط لان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض وان المختار عند
اهل الكلام هو ان الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يسمى علما هذا وقد مر ان العلم هو
صفة يتجلى به المذكور وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات ايض وذكر في شرح المواقف
ان العلم اي الادراك مطلقا يتناول اليقينيات ايض ان خلا عن الحكم فتصور والا
فتصديق وذكر في موضع آخر انه اراد بالعلم مطلق التصديق يتناول ادراك
المخطئ الا انه من العلم الكلام ايض اذا عرفت ما اوردناه ههنا ظهر لك ان كلمة كان ههنا
بكلمة مرضية **قوله** اشارة الى وجه التسمية اه ولعل هذا مبني على ان العالم مأخوذ من

وان العلم الحاصل صح

من العَلَم بمعنى العلامة قال الجوهري في الصحاح والعَلَم الاثر الذي يستدل به على
الطريق وقوله كما هو المشهور اي كونه من التعريف هو المشهور وقوله والآ
يلزم الاستدراك لان قوله ما سوى الله تعالى من الموجودات يكون تعريفا جامعا مانعا
فلا حاجة الى ذكر قوله مما يعلم به الصانع فان التعريف قد تم بما قبله وانت خبير
بان بعض اجزاء التعريف لا يلزم ان يكون للاحتراز وانما يكون لفائدة اخرى
كما ذكر في تعريف الحيوان بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فالمتحرك بالارادة
جزء من التعريف مع انه لا يكون للاحتراز فكذا قوله مما يعلم به الصانع جاز ان يكون
جزء من التعريف ذكر لبيان وجه التسمية لا للاحتراز من الشيء هذا والحق ان هذا
القيد لا بد منه في التعريف فان الحيوان مثلا لا يسمى بالعالم لمجرد كونه ما سوى الله تعالى
بل به مع اعتبار كونه مما يعلم به الصانع تعالى الا يرى انه لو فرض وجود الحيوان بنفسه
لا يسمى عالما فهذا القيد نظير قيد الحيثية في التعريفات فلا بد من ذكره فيه **قوله**
وعلى كلها اي ويطلق على كل الاجناس كما يطلق على كل واحد منها فاذا اطلق كلما يكون
الالف واللام فيه للاستغراق فقول المص رحه بجميع اجزائه اي هو بجميع افراده الداخلة محدث
وجاز ان يكون الالف واللام للعهد بناء على ان جنس ما سوى الله من الموجودات فرد
من افراد العالم وهذا الفرد المعهود هو المراد من لفظ العالم ههنا ونظيره مفهوم الكلي فانه
معنى صادق على جميع الكليات ومع ذلك كان صادقا على نفسه لانه كل واحد من الكليات
فقول المص بجميع اجزائه الداخلة فيه محدث وقوله لانه اسم للكل لا بعاضه جاز ان يكون
اسما للكل بالاشتراك اللفظي لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظي فلا يصار اليه
الا للضرورة ولا ضرورة ههنا **قال** الشارح لانها غير الذات اذ لا يقال في العرف ليست صح
العام ان صفات الشيء غيره حتى لو قال رجل والله ليس في هذه الدار شيء غير زيد
فانه لا يحنث اذا لم يكن فيها شيء غيره من الانسان والمتاع وان كان له صفات كثيرة
كسواده او بياضه او طوله او قصره الى غير ذلك وقوله بموادها اي بهيولاتها
وقوله وصورها اي صورها الجسمية والنوعية والشخصية كانهم كانوا يقولون

ان في كل جسم معين صورة جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة في
الافلاك قوله قديمة بالجنس يعني اما الشخص عندهم هو كونها قديمة بالجنس واما كونها
قديمة بالنوع فغير متيقن عندهم لانهم كانوا يجوزون حدوث نوع النار مثلا بسبب
حركة فلك القمر حتى يحدث الحرارة في الهواء الملاصق لفلك القمر ثم ينقلب الهواء نارا
فعلى هذا كانت الصورة النوعية النارية حادثة بالنوع وكلها قديمة بالجنس لان
الصورة العنصرية جنس واحد قديم عندهم وقوله لكنه يشكل ببقاء صور اه
يعني انهم كانوا يدعون التيقن ببقاء صورة العناصر الاربعة في امزجة المواليد
الثلثة الحيوانات والنباتات والمعادن وان كل واحد من تلك الصور الاربعة
قديمة بالنوع هي في امزجة هذه المواليد الثلثة وقوله فكان الشارح
مال الى هذا اي الى كون صور العناصر باقية في امزجة المواليد الثلثة القديمة
فلهذا قال انها قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس وقوله او اراد النوع الاضافي
اي او بنى الشارح كلامه على ما هو المشهور واراد بالنوع النوع الاضافي فيتناول
النوع والجنس بناء على ان الجنس نوع اضافي بالنسبة الى ما هو اعم منه فقوله لكن
بالنوع اي لكن بالجنس الذي هو نوع اضافي ولك ان تقول ان الشارح اراد
بالصورة هاهنا الصورة الجسمية لا النوعية فقوله وصورها اي صورها الجسمية لكن
بالنوع فانهم اتفقوا على ان الصورة الجسمية قديمة بالنوع واما هيولى العناصر فهو
قديمة بالشخص عندهم قال الشارح رحمه لكن يفضي الاحتياج الى الغير وهم كانوا
يسمون ذلك حدوثا ذاتيا وقوله بقرينة جعله من اقسام العالم اي انما فسرنا الكلمة
ما بالممكن بسبب هذه القرينة فالاعيان لا تشمل الواجب تعالى قوله احترازا عن قيامه
تعالى بذاته اه فان معنى قيام الواجب تعالى بذاته هو استغناؤه بذاته عما سواه في
تقومه وقوله كالسرير يعني ان السرير مثلا يصدق عليه انه متحيز بنفسه و
ان تحيزه غير تابع لتحيز شيء آخر مع ان السرير مركب من الجوهر والعرض وقوله
والمشهور انه ليس بعين وذلك لان المركب مما هو عين ومما هو ليس بعين لا يكون

يكون عينا هذا وللمتكلم ان يقول ان السرير مثلا عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة
تأليفا مخصوصا بحيث يعرض عليها هيئة مخصوصة وهي صورة السرير ولا شك ان
ان هذه الجواهر اعيان قائمة بذواتها وان هذا التأليف المخصوص ليس جزءا منها
وانما هو شرط العروض الواحدة عليها فجاز مجموع السرير واحدا قائما بذاته مؤلفا
من تلك الجواهر المخصوصة تأليفا موجبا لحدوث حتى يعرض له اعراض مخصوصة كالهيئة
الصورية للسرير وكالالوان والاكوان والاشكال العارضة فلا نقض بالسرير كما
يتوهم واما المجموع المركب من الجوهر والعرض فهو ليس بواحد حقيقة والكلام فيما هو
واحد حقيقة فلا يرد النقض ايضا على ان القول بان هذا المجموع متحيز بنفسه تم اذ
هو تابع في تحيزه بتحيز شيء آخر وذلك الشيء الآخر هو الجوهر الذي وقع جزءا من هذا
المجموع فلا اشكال اصلا قوله اذ يصح ان يقال اه هذا اشارة الى ما هو المشهور
من ان هيئة الشيء البسيطة متقدمة على هيئة المركبة وكذلك المكان هيئة البسيطة
متقدمة على هيئة المركبة فكيف يتحد المكانان وقد اجيب عنه بحمل كلام الشارح على النفي
لعدم التمايز بين الوجودين في الاشارة الحسية ذكر في شرح المواقف معنى وجوده
في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في
الاشارة الحسية كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر
بخلاف وجود الجسم في المكان فان الاشارة اليهما ليست واحدة لان كل واحد منهما ينفك
عن الآخر بالانتقال عن مكان الى مكان في ينفك في الاشارة ايضا قال الشارح ومعنى
قيام الشيء بذاته استغناؤه عن مقوم فان قيل ان الصورة عندهم مع كونها حالة في الهيولى
ويمتنع انفكاكها عنها قلت مسلم لكن الهيولى لا تقوم الصورة اذ الهيولى ليست علة بل الصورة متقومة
للصورة في وجودها وانما هو علة لها في تشكلها والاحتياج في التشكل ليس احتياجا
ذاتيا فلا يرد النقض بالصورة على ما قالوا بعض الفضلاء الظاهر ان قيام الشيء
بشيء آخر مقابل لقيام الشيء بذاته فينبغي ان يفسر بافتقار الشيء الى محل يقومه فلا يجتمع
المعنيان في مادة واحدة واما على ما ذكره الشارح من قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به اه

[illegible]

فلا مناقشة بين المعنيين لجواز ان يكون الشيء فانيا اي مستغنيا عن محل يقومه وقايما
بغيره بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت كالصورة القايمة بذاتها وبالهيولى ايضا
بالمعنى المذكور **قوله** بمعنى ان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض هو الامتداد
المفروض ثانيا والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا وقيل الطول هو اطول الامتدادين
والعرض اقصرهما والعمق هو الامتداد الثالث القاطع لكل منهما على زوايا قايمة
قوله وقد يقال ان النقاط وهو ماخوذ من شرح المواقف فلنضم الجزء الاول ا ثم ج بجذاء
ب ثم د فوق ب فههنا ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا قايمة البعد الاول
مجموع ا ب والبعد الثاني مجموع ج ب والبعد الثالث مجموع د ب فكل
بعد مركب من جزئين والجزء الثاني وهو ب جزء مشترك بين الابعاد الثلثة المتقاطعة
على زوايا قايمة **قوله** كما في شرح المواقف اه ذكر في شرح المواقف النزاع راجع الى
اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات
الثلث انتهى كلامه وقوله وان كان راجعا الى اللفظ اه يعني ان مراد الشارح رح | لفظيا ص
ههنا هو ان النزاع المذكور ليس نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد الاصطلاح بل هو نزاع
لفظي راجع الى اللغة والحق ان النزاع بيننا وبين المعتزلة نزاع لفظي كما نقلناه انفا
من شرح المواقف واما النزاع فيما بين المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم هل هو ثمانية
او ستة او اربعة او ثلثة بعد اتفاقهم على ان معنى الجسم هو المؤلف المنقسم في الجهات الثلث
فذلك نزاع معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب
من ثلثة اجزاء ام لا **قال** الشارح رح والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة ذكر في
الصحاح الجسم الجسد وقد جسم الشيء اي عظم والاجسم الاضخم **قوله** اي مطابقا للواقع اه
اعلم ان القسمة الوهمية انما يكون متعلقة بشيء جزئي ذي وضع له صورة في الخيال وله
امتداد ما في الخيال ايضا بحيث يحكم الوهم بامتياز طرف عن طرف اخر من ذلك الشيء واما
القسمة العقلية فقد يكون متعلقة بشيء متصور بوجه جزئي له طرفان في نفس الامر و
قد يكون متعلقة بشيء متصور بوجه كلي بحيث يحكم العقل بامتياز طرف عن طرف اخر لذلك الشيء

هذا الكلام ه

الشيء حكما مطابقا للواقع واما ما لا امتداد له اصلا فلا يمكن للعقل ولا للوهم ان يفرض
فيه شيئا غير شيء فرضا مطابقا للواقع واما الفرض الغير المطابق للواقع فلا عبرة به
قوله وان امكن دفعه اه وحاصل المقام هو ان يقال ان المص قال كالجوهر ولم
يقل هو الجوهر لانه لو قال هو الجوهر يفهم منه حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد فيرد
على هذا الحصر المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر في الجوهر الفرد وان امكن دفع هذا المنع
بان المقصود حصر ما ثبت وجوده وقوله بيان غرض المص من المبتدا وههنا بحث
وهو انه ليس في العالم جزء لا يدل الدليل على حدوثه وذلك لان ذلك الجزء لو وجد
فلا يخلو عن الحركة والسكون وكل واحد من الحركة والسكون حادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ويجيء هذا الدليل في الشرح ان شاء الله تعالى فان قيل ليس المراد من الجزء
الجوهر الفرد حتى يرد ما ذكرتم بل المراد من الجزء ههنا الجوهر المجرد لانه جزء من العالم مع
ان الدليل لا يدل على حدوث الجوهر المجرد قلنا فعلى هذا يلزم استدراك قول لا يقال
مع جوابه وذلك لان السؤال المذكور بقوله لا يقال مع جوابه مذكور في الشرح في
قوله ههنا الى المباحث الاول اه فلا حاجة الى اعادته ههنا وقوله فلم يلتفت الى
الى ما هو مركب من المجردات وانما التفت الى ذكر العقول والنفوس المجردة
قال الشارح رح لو وضع كرة حقيقية وهي جسم يمكن ان يفرض في وسطه نقطة
بحيث يكون الخطوط الخارجة عنها الى جوانبها على السواء **قوله** لان اللازم هذا
يعني ان اللازم من مماسة الجزئين من الكرة لسطح الحقيقي هو وجود الخط المستقيم في
الكرة فح لم يكن ما فرضناه كرة حقيقية هذا خلف وقوله بيان الكرة الحقيقية اي
على مذهب الحكماء فان الموجود بالفعل في الكرة الحقيقية على مذهب الحكماء هو السطح المستدير
الواحد المحيط بها دون الخط المستدير واما على مذهب المتكلمين فالخط المستدير
بالفعل لا بيان الكرة الحقيقية **قوله** اجيب عن هذا الاعتراض بان قولنا ان
كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور في المتناهي لا يكون الا في الموجودات المحققة فلا
نقض بمراتب الاعداد اصلا وبتعلقات علمه تعالى وقدرته ايضا وفيه نظر فان تعلقات

على الاولى ان يقال ان ذكر ... بدل الاعادة ... لان الاعادة تقتضي ان يكون السؤال مذكورا سابقا وانه يجيء ذكره في الشرح

علمه تعالى وان لم يكن هو موجودات محققة في الخارج لكنها امور اعتبارية محققة في نفس
الامر يتصف بها علمه تعالى في نفس الامر ولا شك ان جميع التعلقات العلمية اكثر من الجملة التي
اعتبرت بدون العشرة من ذلك الجميع هذا ولك ان تقول في توجيه كلام الشارح ههنا
ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور ظهورهما في المتناهي واما في غير المتناهي فلا يظهر
فيه القلة والكثرة فان الخردلة مثلا اذا كانت غير متناهية الاجزاء كانت عظمها
ومقدارها غير متناهية ايضا فلا يظهر الفرق بينها وبين الجبل بحسب الظاهر لان كل واحد
منهما يكون غير متناهي المقدار لكن الفرق بين الخردلة والجبل باعتبار المقدار في
والعظم ت — الصغر والكبر ظاهر مكشوف قوله كل مفترق واحد جزء لا يتجزى قلنا انه لا يتجزى في الخارج — لا نخ
لكن لا نسلم انه لا يتجزى في الوهم ومراد الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية
هو ان الافتراق الوهمي ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل
ممكن لا الى نهاية اذ لا يقول به قائل وقوله فلم يكن ما فرضناه الخ قلنا ان ما
فرضناه مفترقا عنه واحدا لم يكن مفترقا واحدا لكن بطلانه مم اذ المفروض ان
كل جسم قابل للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فيكون كل مفترق من الجسم قابلا للانقسامات
بالفعل الى غير النهاية فلم يوجد هناك مفترق واحد اصلا نعم يوجد المفترق الواحد
في فرضك لكن لا اعتبار لفرضك لانه غير مطابق للواقع ولا بد في الاحتمال من دليل
فانه وراء المنع ههنا وقوله وعلى هذا النقد براه قلت بل يرد كما عرفت
آنفا قوله ولا خط بالفعل في الكرة فان الكرة يحيط بها سطح واحد كرى ليس فيه
خط بالفعل ولا نقطة ايضا وقوله تلك القضية مهملة يعني ان قولهم النقطة نهاية
الخط قضية مهملة لا قضية كلية فلم لا يجوز ان يقع في الكرة الحقيقية نقطة موجودة
في نفس الامر حصل بها التماس بين الكرة المذكورة وبين السطح الحقيقي فان قيل تماسهما
بجوهرهما ضروري فلا يصح انكاره قلنا الضروري مم بل المسلم هو ان احدهما
مماس للآخر في غير منقسم واما ان هذا الشيء جوهر فممنوع وقوله فان نهاية احد
سطحي الجسم المخروط الخ في الجسم المخروط مثلا سطحان محيطان به احدهما من جانب رأسه والآخر

والآخر من جانب قاعدته ثم ان السطح الذي يحيط به في جانب رأسه ينتهي الى نقطة
ابرة لكنه — موجودة بالفعل كالنقطة الموجودة في جانب رأس الابرة مثلا فان السطح المحيط
بجانب رأس الابرة ينتهي الى تلك النقطة عندهم وقوله وكذا المراكز يعني ان مركز العالم
ونحوه من المراكز وغيرهما كلها امور موجودة عندهم والحق ان امثال ذلك كلها امور موهومة
لا محققة في الخارج لكن لما ترتب عليها احكام صحيحة في نفس الامر نزلت منزلة الموجودات
في نفس الامر قال الشريف في شرح المواقف ان امثال هذه الامور وان لم يكن موجودة
في الخارج لكن امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به السليمة
وليست من المخيلات الفاسدة كانياب الاغوال والانسان ذي رأسين بل
يكشف بهذه الامور احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقائق الحكمة وعجائب
الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظم مبدعها جل جلاله بل ربنا ما خلقت هذا باطلا
انتهى كلامه وان قلت اذا كانت امرا وهميا لم يتصور ان يكون التماس بين الكرة
الحقيقية والسطح الحقيقي لان التماس الموجود للموجود كان العدمي قد يكون شرطا
للامر الوجودي على ما هو المشهور قال الشارح لان حلولها في المحل ليس حلول
السريان قيل اذا كان الحال بكليته حاصلا في المحل بكليته ايضا يسمى حلول
السريان كحلول الالوان في الخط المنحني وان لم يكن حاصلا فيه بكليته بل كان
حاصلا فيه بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة في الخط وقوله والعظم والصغر
باعتبار المقدار القائم به هذا اشارة الى منع المقدمة القائلة بان العظم والصغر
انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها لانا نرى ان الجسم المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير
انضمام شيء آخر اليه من خارج وينقص مقداره حال التكاثف من غير انفصال شيء
منه اصلا قوله ونفي حشر الاجساد يعني ان الحشر انما يكون في الدار الآخرة فبناؤه
استمرار دار الدنيا وبقاؤها ابدا وذلك لان الهيولى قديمة عندهم اذ لو كانت
حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم واذا كانت
قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما هو المشهور فاذا كانت قديمة

فهي باقية ابدا واذا كانت الهيولى باقية لا يتصور فيها الحشر ثم ان الهيولى لا ينفك عن الصورة
على ما تقرر فاذا كانت الصورة ايضا قديمة لم يتصور فيها الحشر وهو ظ وان كانت حادثة
جاز فناؤها لكن لا يجوز اعادتها لان اعادة المعدوم بعينه لا يجوز عندهم وفي اثبات الجزء
خلاص عن هذه الظلمة المذكورة اذ الحشر هو جمع الاجزاء المتفرقة وهذا ممكن بلا شبهة
لا يقال الانسان مثلا مركب من العناصر الاربعة فيجوز عندهم ان يحشر الاجساد بان يجمع
العناصر كما قلنا في جمع الجواهر الفردة لانا نقول الصورة الانسانية في زيد مثلا
جزء من جسده عندهم وكذا الصورة الشخصية جزء منه عندهم لكن لا يمكن اعادتهما
عندهم والا يلزم اعادة المعدوم بعينه وانها غير جائزة كما عرفت **قوله** ادلة دوامها
مبتدأ وقوله غير مبنية خبره وقوله يبتنى عليه اي يبتنى في الدليل على الاصل الهندسي
والمراد بقوله مسئلة دوامها بدل قوله ادلة دوامها لان توقف مسئلة السموات على اصل
هندسي يبتنى على توقف دليل عليه ايضا فكان ذكر احدهما كافيا ههنا وذكر بعض
الفضلاء ان قوله من اصول الهندسة سهو اذ هو تحريف وقع موقع قوله من اصول
الفلسفة وذلك لان دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام كلاهما يبتنيان
على اصول الفلسفة كما هو المشهور لا على اصل هندسي كما زعم هذا ولو قلت ان قوله
المبنية عليها بالجر صفة لقوله ظلمات الفلاسفة لكان توجيها صحيحا يجب المعنى وان
كان خلاف الظ لكن يرد قد ترك الظ لتصحيح المعنى فان قلت لما كانت ادلة
اثبات الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلنا لم يحصل النجاة
بابطال ادلة النفي ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قال به
ذو مقراطيس يكفي في النجاة عن ظلماتهم **قال** الشارح رح فان ذلك انما يتوقف بعض
الاعراض كالاين وساير الاعراض النسبية عند من قال بوجودها وهي متى والوضع
والاضافة والملك والفعل والانفعال فان هذه الاعراض امور موجودة عند
الحكماء يتوقف تعقلها على تعقل المحل بخلاف الكم والكيف اذ لا يتوقف تعقلهما على
تعقل المحل كما قالوا **قوله** اذ هي عبارة عن الممكن اه والحق ان صفات الله تعالى امور

وكلي

امور ممكنة في نفس الامر وان قوله ممكن حادث معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى فهو
حادث فالصواب ان يقال اذ هي عبارة عما سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام ههنا في بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه كما عرفت وقوله واما الاعراض فعلى هذا ينبغي ان يكون
قوله ويحدث في الاجسام قضية مهملة لا كلية لخروج علمه تعالى عنه **قال** الشارح رح كما الالوان — والجواهر له
قال بعض الفضلاء لا وجود للالوان اصلا بل كلها متخيلة كما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار
شفاف خالطها الهواء ونفذ فيها ضوء فيتخيل ان هناك بياض مع انه لا بياض هناك
ومن اعترف بوجود الالوان قال بعضهم السواد والبياض هما الاصل وباقي الالوان يحصل
بالتركيب منهما على انحاء شتى وقال بعضهم الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة فهذه خمسة الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة هذا
مأخوذ من شرح المواقف وقوله والاكوان اه الكون هو الحصول في الحيز وانواعه
اربعة كما ذكره الشارح رح لان حصول الجواهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر
اولا والثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله
في حيز آخر فحركة والاول ان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين الجزء جوهر ثالث فهو
الافتراق والا فهو الاجتماع وقوله العفوصة والقبض والفرق بينهما ان العفص
يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض ظاهره فقط فعلى هذا يكون الفرق بالشدة والضعف
وقوله والتفاهة وهي طعم مثل طعم اللحم والخبز وفي شرح المواقف ويقال التفاهة
لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة وليس هذه تفاهة حقيقية لا نزاع ان الاعراض
المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عندنا لان الله قادر على ان يخلقها في الجوهر الفرد
لكن لا ينافي ما ذكره الشارح رح من ان الظ يجب الاستواء اي ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام — ذلك له
ويؤيده قوله ما ذكر في شرح المواقف من انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض
المحسوسة فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي **قوله** ولكان تستدل
اي ولكان تقول ان الشارح رح قد استدل في هذا الدرك بما يجيء من عدم بقاء مطلق
العرض حيث قال وهي غير باقية يعني ان مطلق العرض غير باقية فهي حادثة وقوله

قوله والالظ اه

نتجلة ب

خاص صح

لكنه مسلك للاشعرى يعنى ان عدم بقاء مطلق الوصف مذهب خاص للاشعرى حتى صار مردودا
بين الجمهور فليس لك ان يستدل به **قوله** يكون حادثا بالضرورة اه وصاحب هذا
الاعتراض هو الآمدى على ما ذكر فى شرح المواقف فان قلت اذا كان وجود الموجود
له بالقصد الكامل ازليا لم ينفك وجوده عن ذات هذا القصد القاصد الكامل فيلزم
فيلزم ان يكون موجبا بالذات لا مختارا لان كل واحد من القصد والمتعلق لا ينفك عن ذات
القاصد اصلا قلنا ممنوع وانما يكون موجبا اذا لم يصح له ترك القصد لكن يصح له دائما
ترك القصد فلا يلزم ان يكون موجبا اذ الموجب لا يصح له ترك فعله اصلا **قوله**
اى مستمر وانما تعرض به لان الكلام فى ان القدم لا ينافى العدم فان كان الشئ قديما يلزم
ان يستمر وجوده ابدا وقوله ثم يرد ان يقال وحينئذ تطرلانا ننقل الكلام الى سبب
زوال ذلك الشرط العدمى او الى شرط عدم زواله فاما ان يكون ذلك السبب او الشرط
عدميا او وجوديا فان كان عدميا ننقل الكلام الى سبب زواله او شرطه وان كان زواله صح
وجوديا ننقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده وهلم جرا فيلزم التسلسل فى الاسباب
او الشروط البتة فان قلت يمكن اختيار الشق الاول ويلزم التسلسل فى العدميات
والتسلسل فيها ليس بمستحيل قلنا هذا التسلسل وان كان فى العدميات لكنه يكون بالفعل
تسلسلا مطابقا لما فى نفس الامر من العدميات وهو ايضا محال على ان زوال عدم الشئ
انما هو بحصول وجوده فالتسلسل فى زوال العدميات يستلزم التسلسل فى حصول الوجوديات
وهذا التسلسل محال بلا نزاع **قوله** والا فسكون اى وان لم يكن الكون فى الحيز مسبوقا فى حيز آخر صح
بكون آخر فسكون فى كان للسكون قسمان احدهما هو الكون المسبوق بكون آخر فى حيز
اول اول حدوثه لكن المشهور هو انهم كانوا يعبرون فى الكون اللابث والمسبوق فيه
بكون آخر فى حيز اول قال ابو الهذيل الجوهر فى اول زمان حدوثه كائن لا متحرك
ولا ساكن وقوله لم يرد سوال ان الحدوث وهو قول الشارح فان قيل يجوز ان لا
يكون مسبوقا بكون آخر **قوله** يرد عليه اه اى لا يرد عليه هذا الاعتراض فان مراد
الشارح هو توجيه قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى

والسكون غيره وهو الكون فى اول زمان الحدوث اى حصول الجوهر فى الحيز فى اول زمان صح

فى مكان واحد اى ليس المراد من هذا التوجيه ظاهرهما حتى يرد هذا الاعتراض الذى ذكرتم
بل المراد منهما هو ما ذكرنا من ان السكون هو الكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه
والحركة هو الكون المسبوق بكون آخر فى حيز آخر وقوله فلا يجاوز ان قلت لا محذور
فى ذلك فان البيتين مثلا قد يشتركان فى جدار واحد مشترك بينهما مع ان كل واحد من
البيتين ممتاز عن الآخر مع اشتراكهما فى ذلك الجدار وقوله عند تجدد الاكوان ذهب
الاشعرى ومن تابعه من محققى الاشاعرة الى ان الاكوان وساير الاعراض امور متجددة
فى كل آن والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كونا باقيا غير متجدد واختلفوا فى الحركة
هل هى باقية ام لا ثم انه لا اشكال على قول الاشعرى ومن تابعه فان الاكوان متجددة عندهم
واما القول بتمامها ففيه اشكال اذ ليس عندهم الاكوان متجددة فلا يتصور هناك كون
مسبوق ثان او ثالث اللهم الا ان يفرض تتالى الاكوان المتجددة فرضا بناء على تتالى
الآنات المتجددة بالفعل عندهم **قوله** جوازه يستلزم سبق العدم هذا ممنوع فان جواز الزوال
لا يستلزم سبق العدم بل يستلزم سبق امكانه لكن لا يتم به المقصود فان قدم الشئ لا ينافى امكان
عدمه بل ينافى وقوع عدمه فى جاز ان يكون وجود السكون امرا ازليا مع كونه جائز
الزوال نظرا الى ذاته واما ذكره الشارح من قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة فغير
تام ايضا فانه ان اراد به ان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل وانها حاصلة فيه بالفعل فمم
اذ يجوز ان يستند سكونه الى فاعل قديم بحيث لا يقبل الحركة بالفعل اصلا وان اراد به ان
كل جسم فهو قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا ذاتيا فلا يفيد فان ما يجوز عدمه
نظرا الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل قديم بحيث لا يمتنع قدمه اصلا فلا يتم المقصود الذى هو
اثبات حدوث السكون هذا ويمكن ان يقال قوله وكل سكون فهو جائز الزوال
اى ممكن الزوال بحيث لم يبق فيه امتناع ما اصلا وهذا الامكان هو المسمى بالامكان الوقوعى
على ما هو المشهور وقوله لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة اى كل ما نشاهده
من الاجسام فهو قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم لنا بالضرورة بطريق المشاهدة
لان ما نشاهده من الاجسام هى الكواكب والبحار والارض وما عليها من المواليد الثلثة

ويجوز ان لا يكون سبق العدم لازما للزوال فتفطن نسخة صح

وكل واحد منها قابل للحركة بالفعل اما الكواكب والبحار فظاهر واما الارض وما عليها
فكذلك في اطراف الارض زلزلة عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اصلا اذا عرفت هذا
فما ذكره المص من قوله والعالم بجميع اجزائه محدث معناه ان ما نشاهد من العالم فهو بجميع اجزائه
محدث وهذا القدر يكفينا في اثبات الصانع تعالى اذ يصح ان يقال هذا العالم المشاهد لنا
لا يخلو عن الحركة والسكون الذي هو جائز الزوال بالفعل وكل واحد منها حادث كما ترى فلا بد
من صانع واجب الوجود فتأمل قوله والاستدلال اه فقوله والاستدلال مبتدأ وخبره
ليس بشيء وقوله سيما السلبية اي لا سيما العوارض السلبية فان الاشتراك فيها لا يستلزم
التركيب يعني ان الاشتراك ههنا في امر سلبي هو ان لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز والاشتراك
في هذا الامر السلبي لا يوجب التركيب في ذاته تعالى لانه تعالى ممتاز ذاته عن سائر
الذوات والاشتراك في الامور الوصفية لا ينافي وجوب الذات فلا اشكال اصلا
وقوله فلا يلزم التركيب فيه بحث اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج الى
ذلك التعين العدمي والباري تعالى منزه عن الاحتياج مطلقا فلو امتاز بتعين عدمي
يلزم احتياجه تعالى اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان التعين هو ما به يمتنع الماهية
عن وقوع الشركة فيها وهو اما ان يكون وجوديا كما ذهب اليه الحكماء واما ان يكون
عدميا كما ذهب اليه المتكلمون واياما كان فكل هوية من تلك الماهية يحتاج الى تعين
مخصوص يميزها عن اغيارها لكن هذا كان ممتنعا في حقه تعالى قوله ما لا دليل عليه يجب
نفيه اما انه لا دليل عليه فذلك بعد تتبع ادلة وجود المحدثات وبيان فسادها مع عدم
وجدان دليل سواها واما انه ما لا دليل عليه يجب نفيه فلانه لو لم يجب نفيه لانسد الطرق وباب
لجواز ان يحضرنا جبال شاهقة لا نراها فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه في ما يجوز يكون صح
ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانه من قبيل ما لا دليل على وجوده لكن القول بجواز ذلك
سفسطة وقوله وانتفاء اللزوم لا يستلزم اه الا ترى ان وجود العالم ملزوم لوجود
الله تعالى لكنهم لم يوجد العالم اصلا لم يدل ذلك على عدم الصانع قطعا وقوله حصل ذلك
على ان حكمك بعدم الدليل في نفس الامر لم لا يجوز ان يكون هناك دليل لا يطلع عليه احد وقوله

وقوله على ان عندك لا يفيد اي وعدم الدليل عندك لا يدل على عدم ذلك الشيء
الذي لا دليل عليه عندك فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وقوله
معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه وذلك لانه لو توقف العلم بعدم الجبل الشاهق
بحضرتنا على المقدمة القائلة بان ما لا دليل عليه يجب نفيه لزم ان يكون العلم بعدم الجبل
نظريا لا ضروريا هذا خلف قوله حدوث البعض دليل وهو حدوث الحركة
والسكون وحدوث الآخر مدلول وهو حدوث سائر الاعراض كالاشكال و
المقادير والالوان والاضواء وغيرها فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم التدارك
قول الشارح اما الاعراض الى قوله واما الاعيان اذ يكفي ان يقال الاعيان لا يخلو عن الحوادث فخلق ما لا يخ صح
عن الحوادث فهو حادث الى تمام الدليل فلا حاجة الى قوله واما الاعراض اه
قلنا انما ذكره الشارح لان دليل اخصر من الدليل الثاني الذي ذكره بقوله واما
الاعيان وحاصل هذا الدليل الاخصر هو ان بعض الاعراض حادثة ويعلم حدوثها
اما بالمشاهدة واما بالدليل فلا بد من صانع قديم والا يلزم التسلسل في الحوادث قوله
فيأخذ ابعد حكمها اي فيأخذ المطلق حكم الجزئيات التي لا بداية لها كما يأخذ حكم كل
جزء له بداية اما حكم الجزئيات فهو ان لا يكون لها بداية واما حكم كل جزء فهو ان يكون
له بداية فالمطلق ههنا يتصف بكل واحد من الحكمين المتقابلين معا بالاعتبار المتعين
ولا استحالة في ذلك ومعنى قولهم ان الجزئيات لا بداية لها هو ان الزمان الماضي كان
بحيث لا يخلو عن جزء من تلك الجزئيات التي لا يتناهى واما ان يكون موجودة بالفعل في
زمان من الازمنة فذلك قد ثبت بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء وقوله لو صح ما ذكرتم
اه وان قيل ان جميع ما وجد من نعيم الجنان كان متناهيا مع ما يوجد غير متناه لكن
الكلام فيما دخل تحت الوجود وكلما دخل تحت الوجود فهو متناه بالفعل واما جميع ما وجد
من جزئيات الحركات فقد كان غير متناه بالفعل فكيف يرد النقض بنعيم الجنان قلنا
ما ذكرتم من الفرق بالمتناهي بالفعل وعدم التناهي بالفعل فرق صحيح لكن ذلك الفرق لا
يدفع النقض المذكور اذ المقصود به هو ان مطلق نعيم الجنان كما يأخذ حكم كل جزء له نهاية

باعتبار فنائه وانقطاع بقائه كذلك باخذ كلي حكم الجزئيات الخ لا انا نايه لها باعتبار عدم
انقطاعها اصلا في زمان من الازمنة الآتية فيلزم ان يتصف المطلق بالحكمين المتنافيين معا
نعم ايكم جوابنا وقوله والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات اه ويمكن ان يحمل كلام
الشارح رح على هذا الاصوب فيقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق
مع حدوث كل جزء من جزئيات المطلق والا يلزم اجراء برهان التطبيق ح فعلى هذا
التقدير لا يرد على كلام الشارح رح اصلا فافهم قوله لان الكلام في الاجسام يعني ان السوال
ههنا وقع في الاجسام حيث قال لزم عدم تناهي الاجسام وقوله والا فنوما يشغله
آه اي وان لم يكن الكلام في الاجسام فلا وجه لتخصيص الجسم بالذكر اذ الحيز عام يتناول
ما يشغله الجسم والجوهر وايضا انما خص الجسم بالذكر اذ لا خلاف في وجوده بخلاف الجوهر
الفرد كما عرفت قال الشارح رح ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح والاولى
ان يقول ضرورة امتناع ترجح وجود الحادث على عدمه من غير مرجح لان هذا المذكور
هو ما اختاره اهل السنة في التنبيه على المقدمة القائلة بان كل محدث لا بد له من محدث
وهذه المقدمة بديهية عندهم وفيما ذكر الشارح رح سلوك الى طريق الامكان دون الحدوث
في تلك المقدمة وهو ما اختاره اكثر مشايخ المعتزلة وهم كانوا يدعون ان تلك المقدمة
نظرية فيقولون كل محدث ممكن لا بد له من محدث يرجح وجوده على عدمه ينتج ان كل
محدث لا بد له من محدث قوله وكلامنا في الجائز المباين اه هذا اشارة الى جواب
آخر اي كلامنا في الجائز الذي لم يكن مقارنا لذاته تعالى وما يا به فلا يرد السوال
بالجائز المقارن اذ الكلام في الجائز المباين وقوله لكن يرد ان يقال اه قد اجاب [الشارح رح]
عن هذا الاعتراض بقوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود [illegible] مبداء
له لانه ح لو كان ممكنا فيحتاج الى مبداء آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الممكنة
نعم لم يلزم التسلسل في الامور الحادثة فلهذا اعترض السيد الشريف في شرح المواقف على طريق
المتكلمين وهو ان طريق الاستدلال بالحدوث قال انما ذكر تطويل ورجوع بالاخرة
الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به وقوله وحمل المحدث على المحدث بالذات

بالذات اشارة الى جواب دخل مقدر وهو ان يقال ان المحدث لو كان جائز الوجود
لم يصلح ان يكون محدثا لذلك لان المراد بالمحدث ههنا هو المحدث بالذات والمحدث بالذات [العالم كله]
لا يكون محتاجا الى الغير وحاصل الجواب هو ان حمل المحدث على المحدث بالذات لا يناسب
كلام الشارح رح فان المراد بالمحدث في كلامه ما هو اعم من المحدث بالذات وغيره فلذا قال
لو كان جائز الوجود مع ان جائز الوجود لا يكون محدثا بالذات لاحتياجه الى مبداء
له قوله اذ لا يكون ح من العالم يعني ان ذلك الشيء على تقدير كونه مبداء للعالم لا يكون من العالم
اذ لو كان ح من العالم يلزم التناقض وهو ان يكون من العالم وان لا يكون من العالم وفيه
ان هذا التوجيه يكون قوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما آه اشارة الى دليل
آخر دال على عدم كونه جائز الوجود وقد عرفت انه اشارة الى جواب سوال مقدر
اورده المولى المحشي آنفا بقوله لكن يرد ان يقال اه فتأمل قوله والطريقة الثانية
اولى من الطريقة الاولى لان في الطريقة الاولى تطويلا ورجوعا بالاخرة الى اعتبار
الطريقة الثانية على ما نقلنا من شرح المواقف آنفا قوله فالتمسك بابطال ادلة بطلانه
افتقار الى ابطاله يعني ان التمسك بابطال ادلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله وان كان
ذلك التمسك افتقارا الى ابطال التسلسل فلا يرد ان يقال ان الاشارة الى دليل بطلان
التسلسل ليس افتقارا اليه بل الافتقار اليه هو ان يؤخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود
الصانع تعالى ولم يؤخذ وفيه قوله فالتمسك بابطال ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله هو ان
الافتقار الى ابطال ادلة ابطال التسلسل سبب باعث على التمسك بذلك الدليل فلهذا جعل التمسك
عين الافتقار تسامحا في كلامه وفيه ان هذا لكان ذلك الدليل موصلا الى اثبات الصانع من غير
افتقار الى ان يجعل بطلان التسلسل مقدمة من مقدمات دليل اثبات الصانع تعالى ويمكن ان يقرر
الدليل المذكور في الشرح بنوع لا يفتقر الى التمسك بابطال ادلة بطلان التسلسل اصلا فيقال ان
مبداء الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها ممكن اصلا سواء كانت متسلسلة الى غير النهاية
او لم يكن لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبداء للممكنات
باسرها اذ لو كان مبداء الممكنات باسرها لكان هو الواجب وهو المط فظهر ان هذا الدليل

بتم من غير افتقار الى بطلان التسلسل فتأمل والله الموفق قوله والا يلزم كون الواجب
معلولا اه يعني ان ذلك البعض الذي كان معلولا في الخارج عن السلسلة لو لم يكن طرف
السلسلة يلزم محالان احدهما كون الواجب معلولا فان السلسلة المنتهية اليه لم ينقطع
عنده بل بعده والثاني كون ما فرضناه خارجا غير خارج فانا فرضنا علة السلسلة
خارجة وقد لزم دخولها فيها كما ترى ولقائل ان يقول لا نم لزوم المحالين المذكورين
بل اللازم هو محال آخر غيرهما على ما ذكرنا في شرح المواقف وذلك المحال هو توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص فان ذلك البعض الذي هو واحد بالشخص
قد فرض ان يكون معلولا للخارج الذي هو الواجب تعالى كما عرفت وقد كان معلولا
ايضا لما قبله من احاد السلسلة اذ المفروض ان ذلك البعض لم يكن طرفا للسلسلة
بل كان وسطا لها فيكون معلولا لما قبلها كما كان معلولا للواجب تعالى فيلزم التوارد
قطعا فتأمل وقد اشار اليه الشارح بالفاء في قوله فينقطع السلسلة اليه قال
الشارح ولا بعضها اه وههنا اعتراض مشهور وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما قبل
المعلول الاخير الى غير النهاية علة لمجموع السلسلة يعني ان العلة هي السلسلة الصغرى التي
هي ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية والمعلول هو السلسلة الكبرى المأخوذة
من اعتبار المعلول الاخير فيكون المعلول ازيد من العلة بواحد فقط والعلة
انقص من المعلول بواحد فقط وذلك الواحد هو المعلول الاخير فان ما ذا علته
ما قبل المعلول الاخير قلنا علة ما قبل المعلول الذي هو الجزء الاخير منه فيكون علة
ما قبل المعلول الاخير انقص منه بواحد ومن السلسلة الكبرى التي هي انقص باثنين
هي المعلول الاخير وما قبله وهكذا علة ما قبل المعلول الاخير وهلم جرا الى غير النهاية قطعا
هذا لو كان الجزء علة للسلسلة الى غير النهاية لم يلزم كون الشيء علة لنفسه ولا لعلله
بل كان سلسلة صغرى علة لما هو ازيد منها بواحد فقط وهكذا الى غير النهاية فالتعويل
في ابطال التسلسل انما هو على برهان التطبيق قوله وهي لا يكون الا مجتمعة وانما كانت
مجتمعة لان العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة في زمان وجود المعلول اذ لو لم يجب ذلك

ذلك بل جاز ان يكون وجود المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل
وجدت قبله جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول
لا علة فليس وجود المعلول لوجود العلة فلا علية بينهما فتأمل قوله المفارقة
المفارقة هي هو الذي ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية ثم
ان النفوس الناطقة لو كانت جسمانية يلزم ان لا يسعها الامكنة التي كانت للعالم
الجسماني لان النفوس الناطقة غير متناهية العدد عندهم فلا بد لها من امكنة غير متناهية
والامكنة للعالم الجسماني متناهية وليس ما وراء العالم امكنة عندهم مع ان الابعاد الغير
المتناهية محالة ايضا واذا كانت النفوس مفارقة فلا استحالة في عدم تناهيها عندهم
اذ لا يحتاج الى مكان عندهم ح وقوله اذ كل جملة مبتدأ وقوله متناهية خبره
قال بعض الفضلاء ويمكن اجراء برهان التطبيق في النفوس الناطقة وان لم يعتبر
هناك ترتيب زمان او غيره اصلا فانا نعتبر جميع النفوس جملتين احديهما بدون نفس
زيد مثلا والاخرى مع نفس زيد ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص واحد من الجملة
الزائدة شخص واحد من الجملة الناقصة كانت الجملة الناقصة مساوية للجملة الزائدة
في عدد الاشخاص وهو محال فتأمل فان هذا تطبيق للعقل السليم والذهن المستقيم العليم
قوله لا يخفى عليك ان برهان التطبيق لا يجري في الحركات الفلكية على اصل الحكماء
فان الحركة بمعنى التوسط عندهم هي الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهي شخص واحد
لا تعدد فيه اصلا فلا يجري في الحركة بمعنى التوسط برهان التطبيق واما الحركة بمعنى
القطع فهي امور موهومة لا وجود لها في نفس الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجري
فيها ايضا برهان التطبيق قطعا واما على اصل المتكلمين فالتطبيق جار في الحركات الفلكية
فانها اكوان متعاقبة في الوجود في الازمنة الماضية قلنا انا نفرضها جملتين احديهما
مجموع الاكوان المترتبة من هذا اليوم الى غير النهاية والاخرى من امس الى غير النهاية ثم
نطبق الجملتين فان كان بازاء كل واحد من الكون ذا واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية
التي هي الناقصة مساوية للجملة الاولى التي هي الزائدة في عدد الاكوان فتأمل واما بانه

مطلب الحركة بالتوسط والحركة [illegible]

كون ذا

من الجملة الاولى ص

هذا البرهان فيعلم ما ذكره الشارح وهو قوله وان لم يكن فقد وجدنا الاولى
الى قوله يكون متناهيا بالضرورة قوله يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى واما الجواب
عن هذا الاشكال بان لا وجود الا في نفس الامر والشيء في الامور الاعتبارية غير ممتنع على ما هو
المشهور مدفوع بان تعلقات علم الله تعالى وان لم يكن داخلة تحت الوجود لكن كانت
داخلة تحت نفس الامر فيجري فيها التطبيق فيظهر فيها امتناع الشيء كما يجري برهان التطبيق
فيما دخل تحت الوجود فيظهر فيه امتناع الشيء هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات العلمية
غير متناهية فيقال لم لا يجوز تعلق علمه تعالى بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد فقط او
كانت له تعلقات متناهية فقط فح لا يرد الاشكال اصلا وهو مبني على ما هو المختار عند
المتكلمين من ان المعلومات متمايزة في انفسها فلهذا قال ان معلومات الله تعالى اكثر من
مقدوراته قوله في الوجود وهذا لانهم فان اهل السنة قد صرحوا بان القابلية لو لم
يكن لازمة لذاته تعالى بل عارضة له لاحتاجت الى قابلية اخرى فيلزم الشيء في القابليات
الغير المتناهية هف ولا شك ان القابلية ليست من الامور الموجودة بل هي من الامور
الاعتبارية فلم يكن التناهي وعدم في الوجود فتامل وقوله لو وجدت باسرها لكانت ان يكون ط
غير متناهية يعني ان مراتب الاعداد او المعلومات او المقدورات لو وجدت باسرها بالفعل
لكانت غير متناهية بالفعل لكنها لم يوجد باسرها بالفعل والا يلزم اجراء برهان التطبيق
بل كل ما وجد منها فهو لا يكون الا متناهيا بالفعل دائما كما في نعيم الجنان قوله اشارة
الى دفع الجنان توهم الاستدراك لا يخفى ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية
له تعالى فانه تعالى ذكر ان المحدث للعالم هو الله تعالى انه الواحد القديم القادر الحي العليم الى غير
ذلك من الصفات الكمالية له تعالى فلا حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذا الاسم العلم
له تعالى لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم والجواب الشامل هو ان هذه
الصفات مادحة له جيء بها للمدح كما في قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم وانما ذكرت هذه
الصفات المادحة ههنا اشارة الى معظم مقاصد علم الكلام وقوله وهذا التوهم اه
لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم مما في العلوم الدقيقة لا ينبغي لاهل العلم فالاولى

فالاولى ان يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلم له تعالى ظهر انه احد الشريك
له في وجوب الوجود لان جميع صفات الله تعالى مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر هذه الصفة بعد ذكر هذا ظ
الاسم مستدركا ويقال في الجواب امثال ذلك كان من قبيل التصريح بما علم ضمنا وتعلق
وجهه في الكلام الذي هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم
قوله بخلافه وهو ان يكون الواجب الآخر موجبا بالذات ويكون بحيث ليس من
شانه الابي ولا ايجابا ولا اختيارا وهذا هو المراد بالمعطل ههنا وقوله محل
تامل وجه التامل هو ان معنى الواجب اعم من معنى الاله الصانع القادر والدليل على نفي
تعدد الخاص لا يدل على نفي تعدد العام وقوله فلا يكون الموجب واجبا وكذا لا
يكون المعطل واجبا اذ المعطل كالجمادات التي لا اثر لها اصلا فيكون انقص من
من الحيوانات التي لها اختيارية وكذا الموجب يكون كالجماد بالنسبة الى موجباته
مثل النار في احراق الحطب وطبخ المرق والخبز وتجفيف الثياب ونحو ذلك ثم ان
كونه تعالى موجبا بالنسبة الى جميع ما سوى الله من المخلوقات لا يدل على كماله من جميع الجهات
بخلاف كونه قادرا مختارا فان هذا يدل على علمه بجميع المخلوقات على التفصيل وقصده اليها علا ص
جزئيا جزئيا والايجاب لا يدل على علم الموجب اصلا فضلا عن علمه تفصيلا وقوله
يرد عليه هذا اي يرد على الاعتراض على القول بكون الايجاب نقصانا بالواجب تعالى موجب
في صفاته فيلزم ان يكون ناقصا لان الايجاب نقصان كما اعترف به آنفا وقوله والتوفيق
بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل على ما ذكره الشريف حيث قال ودعوى ان
ايجاب الصفة كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل جدا ونحن نقول وبالله التوفيق ان
الاصحاب انما قالوا بايجابه تعالى في صفاته لانها كمالات له تعالى ولا شك ان ما يكون
كمالا له تعالى ينبغي ان يكون مقتضى ذاته تعالى من غير احتياج الى غيره اصلا والا يلزم
النقصان في ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا شك ايضا ان كون ذاته تعالى مقتضية
لكمالاته من غير احتياج الى غيره هو عين الكمال المتباعد عن شائبة النقصان وانما قالوا
بالاختيارية في ايجاده تعالى للعالم اذ العالم ليس من كمال ذاته تعالى بكون وجوده وعدمه بالنسبة

الى ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فلا يلزم من وجوده كماله تعالى ولا من عدمه نقصانه اصلا فيمتنع
ان يكون مختارا في ايجاد العالم الا موجبا والا يلزم ان يكون كالذات الموجبة
للافعال الايجابية وهو محال في شانه تعالى كما عرفت آنفا وقوله الاول النقض
غير متوجه ههنا فان اصل الدليل كان مبنيا على تعلق الارادتين وهذا كان مبنيا
على تعلق الارادة والايجاب ولا شك ان ارادة الباري تعالى لا يمكن ان يعارض
ايجابه اصلا بل الايجاب متعين لازم للذات لا يمكن انفكاكه فلا وجه لايراد النقض
بامثال ذلك فانه بمنزلة ان يقال مثلا لو فرض تعلق ارادته بسلب ما اوجبه ذاته من
وجوده فاما ان يحصل من مقتضى الذات والارادة فانه محال اذ يلزم اجتماع النقيضين
ومع ذلك سلب وجوده من ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ان لا يحصل من احدهما
فيلزم العجز او تخلف المعلول عن العلة التامة ولا يقرب من هذا ما لو فرض ارادته تعالى
بابقاء الجسم ممتدا في الجهات الثلث وتعلق ارادته ايضا بانتفاء تحيز ذلك الجسم مع بقائه
فاما ان يحصل المرادان معا فيلزم خلو الجسم عن التحيز ممتدا في الجهات الثلث او لا يحصل احدهما
فيلزم العجز وقس على هذا نظائره وهذا كثير وقوله انا نفرض تعلقين معا لا حاجة
الى ان نفرض حدوث تعلقين معا في اصل الدليل بل يكفي اجتماعهما في زمان واحد فانه
جاز ان يعرض التمانع بينهما بان يوجد احدهما حركة زيد اليوم واستمرت الارادة الى
الغد ويريد الآخر سكونه في الغد فاما ان يحصل المرادان معا الى آخر الدليل ولا شك
في ان شمل هذا الفرض المذكور في صورة النقض ايضا بان يكون اقتضاء الذات ازليا
باقيا الى زمان تعلق الارادة بانعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فلو فرض تعلق ارادته تعالى
بانعدام ما اوجبه ذاته من صفاته الى آخر الدليل فيرد النقض الذي اورده على ان تعلق
الارادة الكاملة جاز ان يكون ازليا على ما ذكره الآمدي فحينئذ جاز لنا ان نفرض مقتضى
الذات والارادة معا في الازل فيبطل قوله وهو لا يمكن في صورة النقض اذ لا يمكن
ايضا ان نفرض تعلقين معا في صورة بناء على جواز الازلية التعلق وقوله اذ يكون
كل من التعلقين بالممكن الصرف ليس في هذا الجواب فايدة يكون ازيد مما ذكره الشارح بقوله لان كلا

كلا منهما في نفسه امر ممكن فالاولى ان يقال في جواب المنع الذي عبر عنه بالحق بان عدم
قدرة احد الالهين في صورة التمانع بسبب كون الآخر اقوى منه وكونه اضعف من
الآخر وذلك لان كلا من الضدين امر ممكن في نفسه ولا شك ان كون احدهما اضعف
من الآخر هو العجز المنافي للالوهية قوله اي لا تنافي بين تعلقيهما التفسير اشارة الى ان هو ام
في كلام الشارح تسامحا يوجهين احدهما ذكر الخاص وارادة العام اذ المراد بالتضاد
التمانع اي التنافي والثاني تقدير المضاف الذي هو لفظ التعلقين وهو المضاف الى الارادتين
وانما قدر المضاف ههنا لان الدليل مبني على تعلق الارادتين لا على نفس الارادتين
وقوله فلا حاجة الى نفيه اي لا فايدة في نفي التضاد فان وجود الضدين في محلين لا
يمتنع فكان في نفي تضاد الارادتين عبثا محضا وقوله فلا كفاية في نفيه لان نفي التضاد
نفي الخاص ونفي التنافي مطلقا نفي العام ولا شك ان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يجدي نفي
نفي ص التضاد عن التنافي مطلقا مع ان ههنا هو نفي التنافي مطلقا قال الشارح فيلزم عجز احدهما
هذا عام يتناول عجزهما معا وعجز احدهما دون الآخر قوله دليلهما بمعنى المراد بالامارة
المذكورة هو معنى الدليل دون المعنى المشهور وهو الذي يفيد الظن لان برهان التوحيد
هو ما يفيد اليقين ثم ان كون العجز دليل الامكان يقيني وكونه دليل الحدوث غير يقيني
اذ يجوز ان يكون العاجز ممكنا قديما بسبب علة موجبة قديمة فلذا ذكر الشارح الامكان
بعد ذكر الحدوث فقال وهو امارة الحدوث والامكان حتى يظهر كون الدليل يقينيا
وقوله بالتخلف عما يتعلق به المشيئة القسر والالجاء وقوله ولا اجبرك من الاجبار بمعنى
فما الاكراه قال الشارح يجوز ان يتفقا قد دفع بقوله لا يمكن بينهما تمانع لان جواز اتفاقهما التام
لا ينافي امكان التمانع بينهما او ان يكون في نفسه وقوله حجة اقناعية اه مع قطع النظر
عن كونها خبر الرسول والا فخبر الرسول المتواتر لا يكون الا حجة قطعية وقوله امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع فما ذكره الشيخ الشارح من قوله لم يكن احدهما
انه ص صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن
الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع فلم قوله فلم يوجد مصنوع اصلا

لا الامكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع ... صانعا ...

قوله لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير قلنا امكان وقوع ذلك
التقدير يكفي لنا ههنا اقول حاصل كلام شرح المقاصد هو ان يقال لو تعدد الآلهة
لم يكن وجود السماء والارض اذ ح يمكن لكل واحد من الآلهين ان يقصد ايجاد السماء
والارض على سبيل الاستقلال بحيث لا يكون للآلهة الآخر مدخل في ايجاد السماء والارض
واذا كان ذلك القصد ممكنا لكل واحد منهما فلنفرض وقوع ذلك القصد في كل واحد
منهما معا فاما ان يكون السماء والارض بمجموع القدرتين او بكل واحد منهما او باحدهما
والكل بط الى آخر الدليل فعلى هذا التقدير يكون برهان التوحيد سالما عن المنع
الواردين على الاول والثالث قوله كما في افعال العباد وعند الاستاد فان الاستاد
ابو اسحق الاسفرايني ان فعل العبد بمجموع القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد
وهذا لا ينافي ان يكون قدرة الحق كاملة مستقلة في نفسها وقوله بان يريد
احدهما الوجود بقدرة الآخر هذا غير معقول في الصانع القادر فتامل وقوله
اذ ليس المراد التمكن فيهما اي ليس المراد لو يمكن فيهما الآلهة اذ الآلهة منزهة عن
التمكن مطلقا فيكون المراد لو كان المؤثر فيهما آلهة وقوله عند عدم كون احدهما
صانعا مبني على امكان التمانع على ما عرفت وقوله كلا هذا على تقدير ان لا يكون
كل واحد منهما صانعا فلم يوجد شيء من هذا المحسوس وقوله او بعضا هذا على تقدير
ان يكون احدهما صانعا فقط فلم يوجد ح بعض هذا المحسوس لانعدام علة ذلك
البعض وقوله ويمكن ان يوجه الملازمة اه تقرير آخر لبرهان التوحيد بحيث يدفع
عنه ما اورده الشارح من قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الا في قوله ان اريد
بالامكان وهذا التقرير هو حاصل ما ذكره الشارح في شرح المقاصد كما عرفت
قوله لتم الامر اي لتم هذا الدليل المشار اليه بالآية الكريمة وذلك بتحقق الملازمة
وانتفاء اللازم قطعا ويقينا ونقل عنه انه قال وتقرير الدليل هكذا لو وجد
صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع له على وجه الاستقلال
فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد

يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده
انتهى كلامه فقوله لا امتناع ان يوجد بهما متعلق بقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع هذا ويمكن
ان يرد الدليل المذكور لا بطال هكذا لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فلم يمكن ان
يوجد مصنوع اصلا اما بطلان اللازم وهو ممكن عدم وجود المصنوع فظاهر بمشاهدة
المصنوعات واما بيان الملازمة فقد كان معلوما مما سبق فلا حاجة الى الاعادة فعلى
هذا التقدير يندفع المنع الخ او رده الشارح بقوله لانا نقول اه قوله فيلزم ان يكون
كلا الانتفائين اه اي فيلزم ان يكون المفهوم من الآية الكريمة ان انتفاء تعدد الآلهة فيما
مضى معلوم للسامع ان انتفاء الفساد فيما مضى معلوم له ايضا وان الغرض هو تعليل الانتفاء
الثاني بالانتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان عدم المجيء في الزمان الماضي
وعدم الاكرام الماضي كانا معلومين للسامع وغرض المتكلم فيه هو تعليل عدم الاكرام
بعدم المجيء وقوله والحق بيان تحقق الانتفاء الاول اي والحال ان الحق من الاستدلال
ههنا هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع في جميع الازمنة بدليل تحقق عدم الفساد ولكن المفهوم
من الآية الكريمة غير هذا المعنى كما عرفت آنفا فلا يصح ان يقال الآية الكريمة اشارة الى برهان
التمانع وذلك لان المعنى لو تعدد فيهما الآلهة في الزمان الماضي لفسدتا في الزمان الماضي
لكنهما لم يفسدا في الزمان الماضي فلم يتعدد الآلهة في الزمان الماضي فلا تعدد ايضا في
الزمان المستقبل والآتي اذ ان يحدث في الزمان المستقبل آلهة لكن اللازم بط لان الحادث
لا يكون آلها قوله فوما المتكلمين يريد والله يعني ان ما وقع في كلام بعضهم مستقيم
اذ ليس مراد هذا البعض من الترادف ما هو المشهور وهو الاتحاد في المفهوم بل اراد به ما هو
اعم من ذلك حتى يتنا ول التساوي في الصدق وان لم يكن هناك اتحاد في المفهوم اصلا
وانت خبير بانه مراد الشارح هو ان هذا البعض لما راى ان الواجب والقديم متلازمان
لا ينفك احدهما عن الآخر فهم هذا البعض انهما مترادفان بمعنى انهما متحدان في المفهوم
كالليث والاسد مثلا فرد الشارح القول بالترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم سواء
اطلق الترادف على معنى آخر او لم يطلق لانه ليس في الدنيا احد يقول بالترادف فافهم

وبحث انا ويلده

الواجب والقديم بمعنى الاتحاد في المفهوم لانا نقول لعل الشارح رح وجد ذلك الاتحاد وعدم
وجدانك لا يدل على عدم الوجود في نفس الامر قوله وذلك لان دليل هو ان يقال ان واجب
الوجود لذاته اي لذات الواجب هو الله تعالى وصفاته وهذا لا ينافي ان يكون
الصفات في نفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب تعالى واعلم ان حاصل
كلام الشارح رح ههنا هو ان يقال لا شك في عدم الترادف بين الواجب والقديم وانما الكلام
في التساوي بينهما بحسب الصدق فذهب بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب لصدق
القديم على بعض الممكنات وهو صفات الواجب تعالى وذهب بعض آخر كالامام
حميد الدين الى انهما متساويان حيث قالوا ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته
وان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته قوله كلا مذهبي القديم بالذات اه يعني انهم قالوا
اردنا بالقديم ما هو القديم بالذات والصفات ليست مما هو قديم بالذات توجه عليهم
انه يقال لم يصح حكمهم بان يقال الصفات مما هو واجب بالذات فان ما لا يكون
قديما بالذات لا يكون واجبا بالذات هذا في السند لا لهم ويمكن ان يوجه مرادهم في
السند لا لهم بان يقال ان القديم لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا
الى مخصص مباين له اي مفارق عنه فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر مباين له فعلى هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان
وجودها لا يتعلق بايجاد شيء آخر مباين لها وانما يتعلق وجودها بايجاد موصوفها
الذي لا يفارق عنه قوله يرد عليه ان البقاء مضاف الى الصفة اه هذا الايراد
غير وارد فان المحققين قالوا ان وجود الواجب عينه نعم مع ان الوجود مضاف الى
الواجب والحق ان جواز الاضافة بناء على التغاير في المفهوم لا ينافي العينية
بحسب الذات بخلاف التكوين ونحوه على تقدير كونه صفة اعتبارية فان الصفات
الاعتبارية ليست عين موصوفها لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات ثم ان الاعراض
الحادثة لو كانت باقية لا يتصور ان لا يكون بقاؤها عينها لانفكاك بقائها
عنها وقد صرحوا بالخلاف في ان القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على ان الايراد المذكور دفع كلاما على

على السند فلا يتم ههنا اذ لا مانع ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة باقية بقاؤها هو
نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور قال الشارح رح
وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ما ذكره من قوله وانما الكلام في التساوي
بحسب الصدق الى قوله هو نفس تلك الصفة واما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته ينافي
للتوحيد فهو رد لقوله ففي كلام بعض المتأخرين تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته واما قوله والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فهو
رد لقوله فان بعضهم على ان القديم اعم فههنا لف ونشر على الترتيب هو غير ترتيب على اللف
قوله يعني ان تصور الواجب اه حاصله ان ههنا قياسا مؤلفا على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال
الواجب تعالى هو المحدث بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم وكل من كان كذلك فهو الحي القادر
العليم السميع البصير ان في المريد اما بيان الصغرى فقد علم مما سبق من قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى
الى آخر برهان التوحيد اذ يعلم من ذلك كله ان الواجب هو المحدث للعالم بجميع اجزائه وانه لا شريك
له في تصور النظام المحكم واما الكبرى فهي بديهية في التصديق بها ملاحظة عنوان موضوعها حتى
صار ذكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة التصريح بما علم التزاما وذلك من الظاهر البين ان الواجب
تعالى هو المحدث بجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم لا يكون الا حيا عليما سميعا
بصيرا الى شيئا مريدا وقوله لان ذلك الوسط من جملة العالم متعلق بقوله فلا يرد ولفظ
ذلك اشارة الى الوسط المختار وقوله ولا يخفى انه انما يتم اه يعني ان نفي الوسط القديم
المختار انما يتم اذا لم يمنع الاقتصار على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات اذ لو وقع
الاقتصار على ذلك لاحتمل ان يكون بعض الممكنات وسطا مختارا قديما ويكون الواجب
تعالى موجبا لذلك الوسط فلا يكون مختارا اصلا هذا وقد عرفت ان برهان التوحيد
كان مبنيا على كونه تعالى صانعا قادرا وان ايجاب الممكنات يكون بمنزلة ايجاب الجمادات
لافعالها فيكون نقصا له تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقوله والا فيمكن
ان يستدل اه يعني ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم اذا لم يكن له مدخل في
بداهة الحكم الكائن في الكبرى لزم ان يكون ذلك الاعتبار مستدركا ههنا آخر يمكن ان يستدل

بحدوث العالم على كونه تعالى قادرا مختارا ثم يستدل بكونه قادرا مختارا على كونه حيا عالما سميعا
بصيرا ولا حاجة الى ذكر النمط البديع والنظام المحكم وانا قلنا يمكن ان يستدل بحدوث
العالم على كونه قادرا مختارا اذ لو كان موجبا يلزم ان يكون العالم قديما لان اثر الموجب
القديم يكون قديما والاثر كان مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا على ما هو المشهور
وقوله لكن في دلالة الاحداث اه لا يخفى عليك ان الحوادث قد يترتب على وجود
المسموعات والمبصرات كما اذا وجدت صاعقة شديدة فمات من شدة صوتها انسان
وكما اذا طلعت صورة حسنة فحصلت شهوة في قلب رجل او ظهرت صورة قبيحة فحدثت
نفرة في قلب رجل ولا شك ان موت الانسان وشهوة الرجل ونفرته كانت مترتبة على
تلك الامور المسموعة والمبصرة وانها كانت مخلوقة له تعالى وداخلة في النمط البديع
والنظام المحكم فمن قال انه تعالى لا يدرك تلك الامور المسموعة والمبصرة مع انه تعالى
يعلم ما يترتب عليها من الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا لاهل السنة والجماعة في قولهم
انه يعلم جميع الجزئيات والكليات لا يقال الحق هو اثبات كون السمع والبصر صفة زائدة
له تعالى مغايرة لصفة العلم ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتقان لا يدل على ذلك
الحق لانا نقول الحق ههنا هو اثبات هذه الصفات له تعالى فيكفي اثبات مفهوم السمع والبصر
له تعالى بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتقان
يدل على هذا الحق كما عرفت واما كون السمع والبصر صفتين زائدتين مغايرتين لصفة
العلم فيجيء الكلام فيه في اثبات الصفات الوجودية ان شاء الله تعالى قال الشارح ان اضدادها
نقايص يعني انه تعالى لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت
والعجز والجهل والصمم والعمى والخطل وكلها نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها فوجب اتصافه
بهذه الاوصاف واعترض على هذا بانه يتوقف على مقدمتين احديهما ان الموت والعجز
والجهل والصمم والعمى والخطل اضداد لهذه الاوصاف وهو ممنوع بل هي عدم ملكة لها فلا
يلزم من خلوه عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك الاعدام لجواز انتفاء القابلية بالكلية
والثانية ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو ممنوع ايضا فان الهواء مثلا خال عن الالوان المتضادة

المتضادة كلها وقوله وبعضها لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد
وقوله وكلامه والحق ان توقف الشرع على كلامه تم وقوله ونحو ذلك وهو كالحياة والقدرة
والعلم والارادة فهذه صفات يتوقف عليها الشرع وسيقول قدس سره وشمول علمه وكونها
صفتين زائدتين مما يجوز ان يتوقف على الشرع قوله وهذا مبني اه ولا يخفى عليك ان بقاء
الشيء معنى زائد في العقل على وجوده سواء كان البقاء بمعنى استمرار الوجود او بمعنى آخر فالحق
ان مراد الشارح هو منع كون البقاء معنى زائدا في الخارج وانه موجود في نفسه لا منع كونه
زائدا في العقل اذ لا معنى لمنع كونه زائدا في العقل فما ذكره المولى الخيالي من قوله وعلى ان هذا
الزائد موجود في نفسه اه ليس كما ينبغي فانه يشعر ان الشارح لم يقصد منع كون هذا الزائد
موجودا في نفسه ولكن الشارح قد قصده كما عرفت قال الشارح ومعنى وجد فلم يبق اه
هذا جواب عن حجة من زعم ان البقاء زائد على الوجود اذ لو كان نفس الوجود لم يصح اثباته مع
نفيه فانه تناقض وحاصل جوابه ان المنفي نسبة الوجود الى الزمان الثاني لا نفيه من
حيث هو فلا يلزم التناقض ومع ذلك لا يلزم زيادته في الخارج فتامل قوله كما في اوصاف الباري
اه فقوله غير مطرد اي غير جامع لعدم صدقه على صفاته تعالى وقوله وقد يدفع بان
التفسير اه فيه بحث فانه كلام على السند وهو ههنا غير مقبول اذ للمانع ان يقول معنى قيام
الوصف ايضا هو اختصاص الناعت بالمنعوت فلم لا يجوز قيام الوصف بالوصف بمعنى اختصاص
الناعت بالمنعوت ومعنى قيام احدهما بالآخر بالمعنى المذكور جاز ان يكون كلاهما تابعين
في التحيز للجسم ولكن ههنا بحث وهو منع لابد لنفي ذلك من دليل فجاز ان يكون الاعراض متصفة
بصفة البقاء قوله هذا رد على الخ حاصله ان دليلكم ملزوم لشيء لانه ملزوم لابطال ما هو هذا نقض اجمالي ص
ضروري معلوم بالبداهة هذه فيكون دليلكم باطلا قطعا هذا ولك ان تجعل ابطالا للمقدمة
القائلة بان الاعراض معنى يمتنع بقاؤه وحاصله ان القول بامتناع بقاء الاعراض باطل
لكان القول بامتناع بقاء الاجسام باطل والدليل على ذلك ثبوت هذه البقاء قال
الشارح وبهذا يتبين ان وبما ذكرنا من ان الحركة الواحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة
وتكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى يتبين ان الحركة السريعة والحركة البطيئة ليستا نوعين

من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما يختلفان بالاضافة والعارض وقوله وذلك امارة
الحدوث اى امارة الامكان قوله فيلزم ان يكون ممكنا اعلم ان كونه ممكنا لم يصرح في كلامهم لكنه
لازم لتوجيههم وهو قولهم الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور
فيما يكون وجوده غيره فان قولهم اذا وجدت معناه اذا اتصفت بالوجود الخاص فيفهم من عبارتهم
هذه ان وجودها وصف زايد لها فيكون هي ممكنة اذ لو كانت واجبة لكان وجودها عينها
لا زايدة قال الشارح اذا اريد القائم بذاته فلا نزاع معهم اى في اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى
وهذا عندنا موقوف على اذن الشرع وعندهم لا يتوقف على اذن الشرع وقوله وذهاب
المجسمة بالجر عطف على تبادر الفهم قوله وفيه نظر اه فقوله لانا ان الاذن بالشيء اذ لا يراد فه
اذ يصح اطلاق العالم على الله تعالى لورود اذن الشرع على ذلك ولا يصح اطلاق العارف مع ان
المعرفة مرادفة للعلم وذلك لعدم ورود اذن الشرع على الاطلاق ولكونه موهوما للنقص لان
المعرفة قد يجئ بمعنى الادراك المسبوق بالجهل وهذا النقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قوله فقد يكون ان
الضمير راجع الى مرادفه ولازمه قوله مع عدم جواز اطلاق اللازم والحق انه يجوز شرعا اطلاق
خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح فذلك كونه راجع الى الاستهزاء والاستقباح
لا الى الاطلاق واما الاطلاق فهو جائز بل واقع فيما بين اهل الشرع قوله يعتبر في التجزى هذا
سهو والاولى ان يقال يعتبر في الانحلال لانه من التركيب بخلاف التجزى والتبعيض وذلك لان الانحلال
الشئ هو عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزائه الاصلية وان التجزى والتبعيض
~~ومثلك لان الانحلال~~ عبارتان عن الانقسام مطلقا قوله مثل السوال عن الحقيقة وهو ان
يقال ما الانسان اى هو اى حقيقة من الحقايق وقوله او الوصف وهو ان يقال ما زيد اى هو
على اى وصف من الاوصاف وقوله وهو الجنس اللغوى لا نزاع في ان معنى الجنس اللغوى اعم
باعتبار الصدق من معنى الجنس المنطقى لصدقه على النوع الطبيعى كالانسان مثلا بخلاف الجنس
المنطقى لانا نقول ان الجنس اللغوى لا يتحقق بدون الجنس المنطقى او النوع الطبيعى اذ لو
تحقق بدونهما نه حقيقة لكانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لسائر الحقايق بالكلية فلا يكون
بينها وبين غيرها مجانسة لنوعية ايضا فظهر ان انه تعالى لو اتصف بالمجانسة باى معنى كان يلزم

بوجود ما · قوله · الجسمية بالجر · قوله · وقوله · واما قصد الاستهزاء والاستقباح · مفهوم · كون ما اليه الانحلال

يلزم التركيب عقليا كان التركيب او خارجيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما شركة المجسمة
في الوجود المطلق والمعلومية والمطلقة ونحو ذلك لا يسمى مجانسة لا في العرف ولا في
اللغة ولا في الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في كلام الشارح اصلا قوله نوعان احدهما
البعد الموجود القائم بنفسه وهو المسمى بالفراغ المفطور وهذا البعد وهذا البعد هو
مكان الجسم عند بعض الفلاسفة وهو موهوم عند المتكلمين ويسمون الفراغ الموهوم
واما عند اصحاب السطح اى وهم الذين كانوا يقولون المكان وهو السطح الباطن للجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى الماء والهواء مثلا وهؤلاء يقرون بوجود الجسم التعليمى
وينكرون وجود الفراغ المفطور وقوله بالمغايرة اى المغايرة على الفراغ المفطور قوله يعنى
ان الحيز عندهم هو الفراغ الموهوم ثم هو لا شيء محض عندهم فكيف يكون قديما ولكان ان القديم
هو الموجود الذى لا اول لوجوده هذا ولعل ان الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا
قبيح في حقه تعالى اذ يلزم ح ان يكون للحيز وضع مخصوص ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان
كان امرا وهميا وان يكون البارى محتاجا الى ذلك الامر الوهمى في الازل وهو محال عليه تعالى
او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وقدم التحيز محال عند المتكلمين اذ يلزم ح توالى الاكوان الغير
المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطل برهان التطبيق قوله والاكوان
عندهم اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ولو كان شيء من هذه الانواع
الاربعة حادثة في ذاته تعالى يلزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال له تعالى قوله فلا يتصور
زيادة الشئ على حيزه فقيل هذا منع على العرف حيث يقال زيد في المسجد او الكرسى حيز الزيد
مع ان المسجد ازيد من زيد والكرسى انقص منه هذا ولك ان تقول ان عدم تصور زيادة الشئ حيزه لا
يفتر المستدل بل ينفعه فان زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه كلاهما باطلان باجماع
العقلاء فمقصود المستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلثة وهو حاصل على الزيادة
قوله والا لجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى هذا راجع الى المنع الذى لا يضر المعلل
اصلا بل ينفعه اذ له ان يقال انه لو ساوى الحيز الغير المتناهى لجاز ان يتجزى بانه غير متناهية
وهذا اشد الشئ لانه من ان يزيد على الحيز ويقبل التجزى في الجملة كما ذكره الشارح رحمه الله ولانك

باب الجسم ... · قوله · فيلزم قدم الحيز · فيحل المسجد او الكرسى

ان الاشارة الى بطلان التجزي في الجملة يكون كافيا عن الاشارة الى بطلان التجزيات
الغير المتناهية فلا حاجة الى ذكر احتمال ان يساوي الجزء الغير المتناهي   واما تغير
الجهة التي هي حد وطرف اه فتوهما قالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك
بالقرب منه والحصول عنده ثم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ستة اخذها العامة من
جهة الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت
والله تعالى منزه عن ان يكون في جهة من الجهات قال المصنف رحمه الله ولا يجري عليه زمان
اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان
كما ان كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان كذا في شرح المواقف قال
الشارح عبارة عن متجدد اي متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر غير معلوم والله منزه عن ذلك
بمعنى ان التغير زماني بمعنى انه يقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه
والتغير الدفعي متعلق بالآن فالا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا ثم وجوده تعالى
مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني اي واقع في احد كذا في شرح المواقف
وقوله الالفاظ المترادفة اه المتبعض والمتجزي قوله وجه الضعف بهذا اختيار
الشق الاول ومنع لزوم تعدد الواجب وبعض الافاضل اختار الشق الثاني فقال
لا نم ان اجزاءه لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص وانما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع
بصفات الكمال لم لا يجوز ان يتصف المجموع بصفات الكمال وان لم يتصف كل واحد
من اجزائه بصفات الكمال لا بد لنفي ذلك من دليل وقوله ويرد عليه اه مقصوده دفع
المنع المذكور والاثبات المقدمة الممنوعة وهي لزوم تعدد الواجب على تقدير اتصاف
اجزائه بالعلم التام والقدرة التامة ونحوهما قال الشارح فيفتقر الى المخصص بهذا
ثم لم لا يجوز ان يكون المخصص ذاته تعالى ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوع ايضا وعدم دلالة
المحدثات عليها ثم ايضا ولو سلم فعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في
نفس الامر قوله واضح فقوله تروج الملائكة مثال للنص الظاهر في الجهة والجسمية وقوله عم
ان الله خلق آدم مثال للنص الظاهر في الصورة وقوله يد الله فوق ايديهم مثال

في الجهة صح

مثال للنص الظاهر في الجارحة ومن النصوص الظاهرة قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وفي الجسمية قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وفي الصورة قوله
عم رأيت ربي على احسن صورة شاب امرد وفي الجوارح كل شيء هالك الا وجهه
قال الشارح فوجب ان نفوض علم النصوص الى الله تعالى ذكر في المواقف
انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة ومهما تعارض
دليلان وجب العمل بهما ما امكن فيتأول الظواهر اما اجمالا فيفوض تفصيلها الى الله تعالى
كما هو رأي من يقف على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وعليه اكثر
السلف واما تفصيلا كما هو رأي طائفة قوله او بأول اه واما معنى الاستواء
فهو الاستيلاء ومعنى جاء ربك اي جاء امره ومعنى الوجه الذات ومعنى قوله عم
على صورة شاب امرد اي على صفة كاملة قال الشارح فلا تماثل علم الخلق بوجه
من الوجوه فان قيل فان علم الخلق بان الله تعالى عالم قادر مماثل علم الخالق الحق تعالى
في كونه حكما ايجابيا مطابقا للواقع فثبت المماثلة بين العلمين قلنا المراد بعلم
الخلق وعلم الحق جنس العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا من جنس علم الحق تعالى
فلا تماثل بينهما ولا عبرة بذلك العذر من المماثلة قوله ان الاشتراك اه اما كونه كافيا
فبناء على كون العلم صفة فظاهر واما كونه صفة فلان الصفة باقية لا يتجدد بتجدد
الامثال بخلاف العرض فانه حادث ويتجدد بتجدد الامثال فلا تماثل بين الصفة و
والعرض قال الشارح كالكيل اي كجنس الكيل فان جنس الكيل هو ما به المماثلة
بين المكيلين في جميع وجوه الكيل فلو كان احد المكيلين انقص من صاع مخصوص او
كانت ازيد منه بقدر مخصوص ينبغي ان يكون المكيل الآخر كذلك بالنسبة الى ذلك
الصاع حتى يكون المكيلان متماثلين في الكيل وان كان احدهما مخالفا للآخر في
شيء من الوجوه المذكورة لم يكونا متماثلين في الكيل قوله نقض اه لا يخفى عليك ان
المعتبر في شمول علم الباري هو شموله بالنسبة الى ما يمكن معلوميته لا بالنسبة الى ما
يمتنع معلوميته كما ان المعتبر في شمول قدرته تعالى شمولها بالنسبة الى ما يمكن مقدوريته

الذي زماني صح
الذي هو طرف الزمان صح
انه صح
لكن صح
بيان ظ
بصفات الكمال دون كل واحد من اجزائه ... تعدد الواجب على تقدير اتصاف
في صح
نا لك صح
لا بالنسبة الى ما يمتنع مقدوريته صح

فى اصل الدليل ان الجهل ببعض ما يمكن معلوميته او العجز عن بعض ما يمكن
مقدوريته نقص وافتقار الى المخصص اما كونه نقصا فظ واما كونه افتقارا
الى المخصص فلان الناقص لا يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون فى وجوده وساير
صفاته محتاجا الى المخصص تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله** لا يعلم الجزئيات اه قوله
بل يعلمها اه قال جمهور الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا يلزم التغير فى
ذاته تعالى من صفة الى اخرى وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة لان ادراكها انما يكون
بالآلات الجسمانية والله منزه عن الجسمية واما الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة
فانه تعالى يعلمها كذاته وذوات العقول واما الجواب منع لزوم التغير بل التغير انما هو
فى التعلقات وايضا ادراك الامور المتشكلة انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة اما اذا كان اضافة محضة كما قال المعتزلة او صفة حقيقية ذات
اضافة كما قال الاشاعرة فلا حاجة الى آلة جسمانية **قوله** كعلم المنجم وذلك مثل
علم المنجم بان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى الغد ح بيت مظلم مترقبا لذلك
فلم يعلم لاجل الظلمة دخول الغد لكن لا يتغير ذلك العلم المستمر سواء دخل زيد البلد او
لم يدخل **قوله** صحة الفعل والترك اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شىء منهما
لازما لذاته تعالى والى هذا ذهب المتكلمون وقوله متفق عليها اه الآن الحكماء ذهبوا
الى ان الفعل الذى هو الفيض والجود لازم لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك
بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتين صادقتان فى حق الله تعالى كذا فى شرح المواقف **قال** انا نرى
والدهرية انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين الشيئين المتغايرين
ولا نسبة للشىء الى نفسه والجواب ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة وقوله
لا يقدر على خلق الجهل والقبيح لانه مع العلم بقبح ذلك يكون سفها وبدون العلم به يكون جهلا
وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه
فله ان يتصرف فيه على اى وجه شاء وقوله ولا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة

طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او خال عنهما او مشتمل عليهما وبينهما
منهما والكل محال على الله تعالى والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات
للفعل م نوضح بالنسبة الينا واما فعله تعالى منزه عن هذه الاعتبارات وقوله لا يقدر على نفس
مقدور العبد بدليل التمانع اذ لو اراد الله فعلا من افعال العبد بان يوجده فيه واراد
العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان
او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه والجواب انه مبنى على
تاثير القدرة الحادثة وهو باطل اذ لا موثر الا الله على ان قدرة الله تعالى اقوى من قدرة
العبد فقدرة العبد لا تمانع قدرته تعالى **قوله** يدل على معنى زائد فى مفهوم الواجب
هذا انما يدل على زيادة المفهوم لا كلام فيها وانما الكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل
عليها الظاهر من كلام الشارح ههنا هو زيادة مفهوم الحى والقادر ونحو ذلك على مفهوم
هذا م الواجب ولذا قال وليس الكل الفاظا مترادفة لكن لا يدل على ما هو المشهور المدعى من ان
حقيقة الحيوة او القدرة او نحو ذلك زائدة على حقيقة الواجب تعالى نعم لو تصور تلك المفهومات
بحقايقها وتصور اتصاف ذات الواجب بحقيقتها وامكن حمل تلك الحقايق على ذات الواجب
تعالى دون العكس حصل المطلوب وهو زيادة حقايق تلك المفهومات على ذات الواجب تعالى
لكن حصول ذلك التصور الواصل الى كنهه والى كنه تلك الحقايق باطل قطعا **قوله** ان
اراد اه اى ان اراد بالاقتضاء فى قوله يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق اقتضاء ثبوت
الماخذ فى الخارج فذلك القول منقوض بمثل الواجب والموجود والاول والآخر فان
ماخذ الاشتقاق لكل واحد منها ليس بموجود فى الخارج وقوله فلا يتم بذلك غرضهم
لان غرضهم اثبات وجود صفاته تعالى فى الخارج وصدق المشتقات عليه تعالى لا يقتضى
ذلك الغرض وانما يقتضى اتصافه بالماخذ فى نفس الامر وان لم يكن الماخذ موجودا فى
ان م الخارج وقوله وقد فرعوا عليه اه اشارة الى بيان ان غرضهم اثبات وجود الصفات
فى الخارج والحق ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعى لكنا
مكلفون بمعرفة ان الله تعالى عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لا بمعرفة ان علمه تعالى او نحوه صفة
الخ

حقيقية له تعالى موجودة في الخارج لا يلتفت اليه نفيا الا وسعها قوله لانها اي لان
العالمية ليست صفة حقيقية على زعمهم مع انهم اثبتوا العالمية له تعالى فوجب عليهم   كان العالمية صفة حقيقية له ص
ان يثبتوا له العلم ايضا اذ لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقية ولما كانوا
ينفون العلم مع اثباتهم العالمية ظهر ان مرادهم هو نفي صفة العلم بالكلية هذا وانت
خبير بان العالمية عندهم من قبيل الاحوال والحال ثابتة في الخارج ليست بمعدومة
فيكون العالمية من قبيل الصفات الثابتة في الخارج واما العلم فهو من قبيل الصفات
الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزم من نفي ثبوت الثاني في الخارج نفي ثبوت
الاول في الخارج ومعنى علمه تعالى عندهم هو اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية
هو نفس ذاته تعالى واما من انكر الحال منهم فهو كان ينكر ثبوت صفة العلم كذلك فلا اشكال
عليه اصلا قال الشارح وقد نطقت النصوص بثبوت علمه تعالى اه مثل قوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه ولا يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على
ذاته تعالى والمقصود بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته تعالى في الخارج قوله هو اضافة
التميز اي الاضافة التي هي التميز وقوله لا تثبت في غير الاضافة اي لا ثبوت فالحاصل
ان العلم هو اتصافه تعالى بمفهوم العالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك من المفهومات
الاضافية الاعتبارية دون الصفات الحقيقية التي هي مأخذ اشتقاق تلك المفهومات
الاضافية قوله ويلزمكم كون العلم اه يعني ان اللازم هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا
ليس بلازم لما زعموا من ان صفاته تعالى عين ذاته وان اللازم هو اتحاد العلم والقدرة   دون ان ص
وهذا ليس بمحال في ساير الصفات التي ادعوا انها عين الذات وتنبيها بهذا الوجه   وكذا الحال ص
الذي ذكره الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله وكون الواجب
غير قايم اه فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من
الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه ببداهة العقل قلت ليس معنى ما ذكره
انه هناك ذاتا وله صفة وهما متحد ان حقيقة كما تخيلت انت بل معناه ان ذاته
تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا فعلى هذا يكون الذات والصفة متحدان

متحدان بالذات متغايران بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات
وحصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها هذا مأخوذ من شرح المواقف
قال الشارح كما زعمه الكرامية حيث قالوا لكل حادث يحتاج اليه في ايجاد
الخلق فهو قايم بذاته تعالى ثم اختلفوا ثم ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل
هو قوله كن قالوا ما خلق من المخلوقات فذلك يكون مستندا الى الارادة والى
قوله كن واما الارادة والقول فهو مستند الى القدرة القديمة وقوله لاستحالة
متعلق بقوله لا كما يزعم وقوله قايم بغيره كاللوح او جبرئيل او النبي عم
وقوله في كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان وقوله في   الايجاد ص
كلام المتأخرين كالامام حميد الضريري قوله والمطابق قدم على الاول اي اقتصر في الجواب
على نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال ولا غيره ولم يتعرض على نفي المغايرة
بين الصفات بعضها مع بعض اذ لو تعرض على ذلك لقال ولا هي متغايرة بعد قوله لا هو
ولا غيره وقوله لكن اشار الى ان التعدد في التغاير اي اشار اليه بقوله فلا
يلزم تكثر القدماء اي تعدد القدماء يعني تعدد القدماء فرع التغاير ولا تغاير بينهما اصلا
فلا يلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة الى الصفات بعضها
مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا وقوله ولان الغرض الاصلي هو عطف على قوله لان   هذا الجواب بدل
الجواب التام اي انما لم يقل اجاب بقوله اذ ليس الغرض الاصلي ههنا بل الغرض الاصلي هو
بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو اذ لو كان الغرض الاصلي الجواب لما ذكر
قوله لا هو اذ لا مدخل له في الجواب قوله وكذا اه يعني ان الشارح قد حمل كلام المصنف
على منع الملازمة في قول المعتزلة وهو قولهم فيلزم تعدد القدماء فلذا اعترض عليه الشارح   ثم ص
فيما بعد بقوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على تقدير التغاير اه ولكن جاز لك
ان تحمل كلام المصنف على منع استحالة اللازم لا على منع الملازمة حتى لا يرد عليه ذلك الاعتراض
الذي اورده الشارح بقوله ولقائل ان يمنع اه وقوله لشهرته فيما بين القوم لا يخفى ان   عليك ص
المتبادر عند اطلاق تعدد القدماء او تكثر القدماء هو تعدد القدماء المتغايرة او تكثرها فكانه

[ولا لكفر القدماء المغايرة صح]
[المغايرة صح]

قال فلا يلزم قدم الغير اي لا نم لزوم الذي هو تعدد القدماء فلا يرد عليه ايضا
الاعتراض الذي اورده الشارح بقوله ولقائل ان يمنع اه فلذا قال الشارح فيما
بعد فالاولى ولم يقل فالصواب فتامل قوله من اجلى البديهيات هذا م فان
اجلى البديهيات انما هو لزوم الذاتية للانتقال من مكان الى مكان لا للانتقال
من موصوف الى موصوف آخر مع ان الكلام فيه اذ يمكن للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يقوم [ان صح]
صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف آخر موصوف مخصوص قال
السيد الشريف جاز ان يكون انتقال الوصف دفعة لا تدريجا فيكون آن مفارقته
من محله هو آن مقارنته بمحل آخر اي فلا يلزم وقوله على انهم متعلق بقوله شاهد [هذا كلامه صح]
اي دال على انهم كانوا يقولون بتعدد الآلهة وذلك لان الاله معناه هو المعبود بالحق
فهم كانوا يقولون بتعدد المعبودات بالحق فهذا قول بالذوات الثلثة المستحقة للعبادة
فقد كفروا وقوله ترتب الحكم اه المراد بالحكم هو كفرهم والمراد بالمشتق هو قولهم قالوا
ان الله ثالث ثلثة والمراد بماخذ الاشتقاق هو قولهم بان الله ثالث ثلثة وقوله
فان الحصر العقلي في الالتزام اه اي الحصر علة كفرهم في التزامهم الكفر يقتضي ذلك الالتزام منهم
بمعنى يقتضي ان كفرهم بسبب التزامهم الكفر المعلوم وقوله الى الاول اي الى ان لزوم [كان م] [لا بسبب لزوم م]
الكفر المعلوم كفر ايضا قوله لكن لا يلائمه اه المشهور انهم كانوا يقولون الآلهة الثلثة
لكن قولهم بالقدماء الثلثة ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه لا مخالفة في هذه
المسئلة اي في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود
الالهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليه اسم
الالهة واما الثنوية فالمانوية والديصانية منهم قالوا ان فاعل الخير هو النور وفاعل
الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويكنون به الشيطان وذكر في موضع آخر من المواقف في ضبط مذهب النصارى انهم اما [ويعنون ظ]
ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه وكل ذلك اما ببدن
عيسى عم او نفسه فهذه ستة واما ان يقولوا اعطاه الله تعالى القدرة والايجاد واما ان يقولوا

[وقت الانتقال اما ان يكون الوصف ... ذات في ذلك الآن ... صح]

يقولوا خصه تعالى بالمودات وسماه ابنا تشريفا له والزاما فهذه ثمانية احتمالات كلها
باطلة الا الاخير فان السبعة الاولى باطلة لاباء الاتحاد الاثنين وامتناع حلوله تعالى في غيره والسابع
ايضا باطل بالتشبيه اي لا موثر في الوجود الا الله هذا فمن ههنا يعلم انهم لم يقولوا بالقدماء
المتغايرة لكنهم كفروا بسبب انهم اثبتوا سوى الله تعالى آلهة مستحقا للعبادة له وان لم يقولوا
بقدمه قوله للقطع اه قوله نصف مجموع حاشيتيه فان كل عدد له جانبان احدهما جانب
ما فوقه والآخر جانب ما تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب ما تحته والاثنين
عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه فان احدى حاشيتيه هي الواحد والحاشية الاخرى
هي الثلثة ثم ان مجموع الواحد والثلثة هو الاربعة والاثنان نصف الاربعة فيكون
الاثنان نصف مجموع حاشيتيه وكذا الثلثة عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه وكذا
الكلام في الاربعة فانه نصف مجموع الثلثة والخمسة وذلك المجموع هو الثمانية فيكون
الاربعة نصف مجموع حاشيتيه وقس على هذا حال الخمسة والستة وما فوقهما فان كل
واحد يكون نصف مجموع حاشيتيه كما عرفت وقوله وكلام الشارح مبني على هذا
المذهب لا يخفى عليك ان قوله من الواحد غير واقع موقعه لان قوله متعددة ومتكثرة خبر
لمراتب الاعداد فلا يعد الواحد من مراتب الاعداد سواء كان الواحد من قبيل الاعداد
او لم يكن فالحق ان ذكر الواحد ههنا استطرادي بناء على انه جزء اصلي لجميع مراتب الاعداد
قوله مع ان البعض اه قال ارسطو ان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة ولا غير
ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيب العشرة منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة
عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحدات العشرة من غير تعقل خصوصيات
للاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد
داخلا في حقيقتها كذا في شرح المواقف ولا يخفى عليك ان الاثنين من الثلثة لا يغاير الثلثة
كما ان الواحد من الثلثة لا يغاير الثلثة وكذا الثلثة من الاربعة لا يغاير الاربعة وبالجملة
ان كل عددا اذا اعتبر داخلا وجزءا منه فانه لا يغاير الآخر والا يلزم الانفكاك بينهما
وهو باطل قطعا اذ لو انفك احدهما عن الآخر يلزم انفكاك الواحد الذي هو جزء المنفك

عن الآخر ايضا وانه محال لان جزء هذا المنفك جزء من ذلك الآخر ايضا فيلزم انفكاك جزء
ذلك الآخر عن نفسه هذا خلف اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان ما ذكره المحشي من قوله يرد عليه لا
يضر الشارح اصلا فان مقصوده نفي المغايرة بين العدد المذكورين وهو كما عرفت واما اطلاق الغير في
الجزء على العدد الداخل في الآخر فذلك مبني على العرف العام او على التجوز فلا اشكال في الكلام اصلا
قال الشارح وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة اي لا يصح منهم منع ملازمة قول المعتزلة
اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم فلا يصح لهم ان يمنعوا ما هو
مذهبهم قوله فالاولى ان يقال اه اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نم استحالة تعدد الصفات
القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة لكن ذلك ليس بلازم مما ذكرناه وقد عرفت فيما سبق
وجه قوله فالاولى ان يقال دون ان يقول فالصواب فارجع اليه وقوله بان القديم هو الازلي هذا
اشارة الى منع الملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء فان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات
ليست قائمة بنفسها فلا يكون قديمة وان كانت ازلية وقوله فالكفر تعدد القدماء
هذا م بالذوات اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نم تعدد القدماء مطلقا محال بل المستحيل هو
تعدد القدماء بالذوات وانما دون تعدد القدماء بموصوفها وقوله لا يوافق مذهب المتكلمين
فان القول بالقديم بالذات انما هو من اصطلاحات الفلاسفة حيث قسموا القديم
مطلقا الى القديم بالذات والى القديم بالزمان والثاني اعم من الاول لصدق الثاني على العقول
العشرة دون الاول فانه لا يصدق الا على الواجب قوله وانما نفيها اه قد عرفت
فيما سبق ايضا ان مرادهم هو ان كل ممكن سواه تعالى فهو حادث والى صفاته تعالى ليست مما
سواه وغيره عندهم وانما قالوا ان كل ممكن سواه تعالى فهو حادث ~~والى صفاته تعالى ليست~~
لانه تعالى فاعل مختار واثر المختار لا يكون الا حادثا لانه مسبوق بالقصد والاختيار
قوله فالتوزيع اه وذلك لان حاصل التوزيع هو ان يقال اشكالا لصعوبة اثبات
الصفات الموجودة له تعالى ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات الوجودية ولكن هذا
التوزيع انما يصح لو ذهب الكرامية الى نفي قدم جميع الصفات وليس كذلك فانهم ذهبوا
الى قدم القدرة والمشية فلا يصح التوزيع المذكور بهذا ويمكن ان يقال في بيان مراد الشارح

الشارح مما كان في اثبات الصفات الموجبة له وهو لزوم الشيء في القدرة الغير المتناهية
على تقدير حدوثها ولا ضرورة في حدوث الكلام ونحوه ويمكن ان يقال ايضا لعلهم كانوا
يقولون فان القدرة القديمة عين الذات والتغاير بينهما بالاعتبار فقط فعلى هذا كان التوزيع
المذكور ظاهرا بلا شبهة قوله فقد فسروه اه وذكر في شرح المواقف قالوا دل الشرع
والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة لم يلزم
الخ م عليه بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الخمسة الكل عما كان كذلك ورد عليه بان الغير ههنا
محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت
ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
رد م لكانت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوبه غيره وهو
بالجسمين القديمين م بط قطعا قوله اي يمكن الانفكاك اه قوله فلا نقض اذ ينفك كل واحد منهما عن الآخر
بحسب الخبر وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الوجود فلا يخرجان عن تعريف الغيرين وقوله
لكن يرد اه انت خبير بان النقض انما يرد بالممكن لا الممتنع ولا شك ان اذن تعدد
الآلهة ممتنع فلا يرد النقض بالآلهة الموصوفة بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان
نظرا الى ذاتهما ثم ان الافراد الممكنة لا بد ان يكون مندرجة تحت كليتها سواء كانت
تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف الافراد الممتنعة على ما هو المشهور قوله
مما كان اه لا يخفى ان عدم الانفكاك بين الشيئين بحسب الخبر يتصور على وجهين احدهما
ان يكون الشيئان متحيزين لا ينفك احدهما عن الآخر في التحيز كالجسم بالنسبة الى صفاته
الشيئان م اللازمة له والثاني ان يكون مجردين لا يتحيزان اصلا كذاته تعالى بالنسبة الى صفاته
ولا شك ان ذكره مجرد عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف ههنا بل لا يحسن
ذكر عدم الانفكاك بحسب الخبر ههنا لايهام كونه تعالى متحيزا تعالى عن ذلك قوله
هذا تغيير اه ولعل ما ذكروه ههنا كناية عما هو المشهور من ان وجود الكل هو عين وجودات
الاجزاء وان عدم الكل هو عين عدمات الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح في الاول
فان وجود العشرة مثلا عين وجودات احاد العشرة وليس للعشرة وجودات وراء

ليس وجود لانه على تقدير تسليم كون ...
امكانه حاصر النقض لا فرق في الجسمين
وجه الالهة القديمين في ان وجود كل منهما
ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين
ويمكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع
النظر عما سواهما
كما لا يخفى

وجودات احاد العشرة وهو باطل وليس بصحيح في الثاني فان عدم العشرة قد يكون لعدم
هذا الواحد فقط وقد يكون لعدم الفاعل والشرط قوله وبهذا اه وذلك لان الاستدلال
هو قولهم يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد اه ووجه عدم صحته هو ورود
النقض عليه بالصفات المحدثة اذ يصح ان يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو علم محدث
ونحوه والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها فلذا قال السيد الشريف
ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة ليست غير الموصوف سواء كانت
لازمة او مفارقة قوله انتقض بالعالم اه قوله او في الحيز عرفت فيه بحث لان قوله او في الحيز
غير مذكور في نسخ قدماء اصحابنا فلذا لم يذكر الشارح في نسخ متعلم حتى اورد النقض بالعالم
مع الصانع ثم ان تقديره قوله في الحيز خلاف الظاهر فلا يجوز تقديره في النسخ بلا قرينة
كالظاهرة وقوله نعم يرد الاشكال اه اي يرد النقض بالعالم مع الصانع فان الصانع لا
يتصور ان يكون معدوما او متحيزا بدون ان يكون العالم كذلك اذ يستحيل عدم الصانع
تعالى وتحيزه فلا يتصور انفكاكه في العدم او في الحيز وقوله ولا متقوم به اي بالصانع
وقوله ويجوز ان يكون لا يتقوم اشارة الى قول الشارح والعرض مع المحل اما انفكاك المحل
عن العرض فظاهر واما انفكاك العرض فانه يجوز ان لا يتقوم العرض بالمحل بان ينعدم العرض في المحل ص
مع بقاء المحل وقوله فانه لا على تقدير وجوده غير محله هذا ام اذ لهم ان يقولوا ان الشخص
على تقدير وجوده ليس غير الشخص ولا عينه واما قول الشارح مع القطع بالمغايرة فهم ايضا
لما عرفت ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او
مفارقة على ما نقلنا من الشريف قوله وكذا بين الذات اه فقوله يرد عليه قال بعض
الافاضل مبنى كلام الشارح على ما اشتهر من المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء
على عموم الدليل لما عرفت لا على تخصيص الدعوى بالصفات القديمة واللازمة وقوله
ولا يدفعهم جواز انفكاك اه يعني ان جواز وجود ذاته تعالى بدون صفاته وان كان ممكنا نظرا
الى ذاته لكنه لا يكفي ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلا مانع ولا شك ان ذاته تعالى
مانع عن الانفكاك لكونه موجبا لها والظاهر ان نظر الشارح متوجه الى ظاهر عبارتهم حيث

حيث قالوا يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر في بعض ان يقال يجوز وجود الذات
بدون الصفات في التصور والعقل فلذلك ذهب المعتزلة والحكماء الى نفي الصفات الزائدة
فظهر ان مجرد الامكان لا يكفي ههنا قال الشارح لا يقال المراد اه هذا جواب عن النظر
المذكور باختيار الشق الاول وعدم صحة الانفكاك من الجانبين قوله مع انه لا يستقيم قوله ظاهر
هذا ام اذ يمكن تصور هذا العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على قيامه بمحل آخر ولو بالعرض
وان كان المعروض محالا على ان كون المعروض محالا ممنوع ايضا لم لا يجوز ان ينفك هذا العرض عن
هذا المحل في آن ويقوم في ذلك الآن بمحل آخر بعينه فيمكن تصور وجود هذا العرض الجزئي
مع عدم المحل الاول الجزئي فاندفع النقض الوارد بالعرض مع المحل اذ يمكن تصور الانفكاك
من الجانبين فلا يلزم ان يكونا غيرين على ان المذهب عندهم هو ان العرض مع المحل ليسا
غيرين على ما مر قوله وكالعلة والمعلول اه فقوله اذ التصور اه يعني ان معنى الصانعية
العلية ومعنى المصنوعية هو المعلولية والعلية والمعلولية من قبيل الاضافات فالشارح
قد اعتبر وصف الاضافة في قوله والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الصانع اذ قد اعتبر فيه الصانعية التي هي معنى العلية ثم ان الشارح قد ابطل وصف
الاضافة ههنا كما عرفت ايضا هذا وانت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم
مع الصانع كان فرضيا تقديرا قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل
ز ص والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة ههنا تحقيقي لا فرضي فكان ابطال
الشارح ههنا مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال
قوله يرد عليه اه قيل هذا الاعتراض ليس كما ينبغي فان الشارح جعل التغاير شرطا
للافادة لا سببا كافيا في الافادة لان هذا القدر كاف لرفضه وهو تصحيح قولهم لا
هو ولا غيره واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح
في الذاتيات دون الامور العرضية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان
لانه ليس فظ اعمى لمفهوم اعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهوم الاعمى موجودا
خارجيا منفصلا في الموجود كالانسان واذا اريد تفسير الحمل بحيث يعم الكل فقيل معنى

الحمل ان المتغايرين مفهومان متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق
المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه هذا ما افاده السيد الشريف في شرح
المواقف فعلى هذا ينبغي ان يؤول كلام الشارح ههنا فيحمل قوله يجب الوجود على معنى يجب الاتصاف
حتى يتناول العدمية وغيرها من المحمولات الوصفية كالعالم والقادر وغيرهما **قوله** وانه يتحقق اه
يعني ان الواقع في النسخ الاصلية بعد لن القافية ثم غيرت الى المصدرية بسبب فصل لا بها
عن لن لكن هذا التغيير غير صحيح اذ لا يمكن عطف قوله وان يكون على ما قبله الا بتقدير
المضاف وهو كلمة ذي مثلا وح يكون تقدير الكلام هكذا فلو كان الواحد غير العشرة
لصار الواحد ذا ان يكون العشرة بدونه وانما يقدر كلمة ذي مضافا لان الحمل
ههنا هو الحمل بالاشتقاق دون الحمل بالمواطاة اذ لا يصح الحمل بالمواطاة ههنا كما لا يخفى
وقوله وينتقض ايضا باللازم اه فان الدليل يجري في اللازم ايضا مع تخلف الحكم عنه
بان يقال مثلا لو كان اللازم غير الملزوم لصار اللازم ذا ان يكون الملزوم ايضا بدونه
وانه محال فصح ان اللازم غير الملزوم لكن المشهور ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة
هذا اذا كان الواقع ان المصدرية واما اذا كان الواقع ان النافية فلا ينتقض
باللازم لان قوله وان يكون العشرة بدونه ههنا جملة منفية حالية متصلة
بقوله لانه من العشرة فصارت هذه الجملة الحالية تتمة لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض
باللازم اذ اللازم ليس بعض الملزوم وان لم يوجد الملزوم بدون اللازم فلا يصح ان يقال
اللازم من الملزوم بكلمة من الدالة على التبعيض كما فهم **قوله** ولا يخفى ما فيه اه يعني ان
مغايرة الواحد للعشرة لا يقتضي مغايرته لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة
الواحد لنفسه وكذا مغايرة يد زيد لا يقتضي مغايرتها لكل واحد من اجزائه حتى يلزم
مغايرتها لنفسها ويمكن ان يقال ان ما ذكره صاحب التبصرة مبني على ان التغير بالانفكاك
من الجانبين على ما ذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب التبصرة قد جعل التغير المذكور
مقبولا بين جميع المتكلمين سوى جعفر بن الحارث في حل دليله هو ان يقال لو كان الواحد
غير العشرة يلزم جواز الانفكاك من الجانبين فح جاز ان يوجد بدون الواحد العشرة

العشرة فاذا وجد العشرة بدون الواحد لزم انفكاك الواحد عن نفسه لانه من العشرة والعشرة
لا يكون بدون الواحد والمفروض انهما متغايران فينفك كل واحد منهما عن الآخر فظهر
انه لو وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد عن نفسه وكذا الكلام في زيد ويده
فانهما لو كانا متغايرين لزم انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيلزم من انفكاك زيد عن يده
انفكاك يده عن نفسه بعين **قوله** ينكشف اه فقوله بالنسبة اه فيتناول ذاته تعالى وصفاته
الحقيقية والاعتبارية الازلية ويتناول ايضا المعدومات الازلية ممكنة او ممتنعة
ويتناول ايضا العدمات الازلية للمعدومات الازلية فهذه المذكورات وان كانت غير
متناهية بالفعل يتعلق بها علمه تعالى بتعلقات ازلية غير متناهية بالفعل ايضا واعلم ان
هذا الذي ذكرناه مبني على ان المعدومات والعدمات متمايزة في نفس الامر وهذا هو
المختار عند المتكلمين وقوله باعتبار انها ستوجد الخ ان المتجددات متناهية بالفعل
سواء اخذت باعتبار انها وجدت الآن او قبل وذلك لان المتجددات لو كانت غير متناهية
باعتبار وجودها بالفعل في وقت من الاوقات لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت
مجتمعة او متعاقبة بالنسبة الى الزمان الماضي او الزمان المستقبل واما عدم تناهي
المتجددات بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يوجد بعد متجدد آخر اصلا فذلك لا ينافي تناهي
ما يدخل تحت الوجود منها بالفعل كما في اكل الجنة مثلا فح لما كان ما يدخل تحت الوجود منها
بالفعل متناهيا كانت تعلق العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او
متجددة **قوله** بجعلها اه ذهب المتكلمون كلهم الى انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه ايجاد
العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته تعالى فمعنى قوله صفة ازلية تؤثر في المقدورات
هو انها صفة تجعل المقدورات بحيث وجودها من الصانع تعالى وقوله كلها قديمة وذلك
لان صحة الفعل والترك بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لذاته تعالى فيكون ازلية وهذه
الصحة هو التعلق الازلي فيكون جميع تعلقات المقدورات ازلية وقوله بمعنى انها
تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال لا يخفى ان هذا التعلق انما هو لصفة
الارادة لان اصحابنا قد افترقوا فرقتين فذهب بعضهم الى ان للارادة تعالى تعلقا ازليا

كانت ه

اي لا معنى قوله ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا اشياء اي مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية على الاحق سالكون الهذر

العدمية ب

كوجود زيد مثلا فيما لا يزال وهو قصده الازلي بوجود زيد فيما لا يزال وذهب الآخرون
الى ان للارادة تعلقا متجددا كوجود وقت وجوده في ذلك التعلق هو القصد المتجدد
كوجود زيد وقت وجوده في الصواب على مذهب النافين للتكوين ان يقال ان للقدرة
تعلقين بالنسبة الى كل حادث احدهما ازلي وهو ما مر من صحة الفعل والترك والثاني
متجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تأثيره فيه وقد اشار الى ذلك رح الى هذا بقوله
يؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وسيجيء ان المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه
لا دليل على انها صفة اخرى سوى القدرة والارادة **قوله** او على صحة الاطلاق اه فيه بحث
فان كون ماخذ الاشتقاق صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله تعالى لان صحة
الاطلاق عليه تعالى موقوف على الاذن الشرعي عندنا حتى لا يصح عندنا اطلاق المستوي عليه
تعالى مع ان الاستواء صفة له تعالى وكذا لا يصح اطلاق الموجه عليه تعالى لعدم ورود اذن
الشرع مع ان الوجه صفة له تعالى نعم جاز اطلاق القوي عليه لا بمجرد كون القدرة صفة له
تعالى بل لوجود اذن الشرع على اطلاق القوي عليه تعالى **قوله** السمع والبصر اه قوله
واولهما عندهم وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسن البصري ان ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات و
المبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان وقال
ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل
كذا في شرح المواقف واما فلاسفة الاسلام فمنهم الشيخ ابو علي ابن سينا حيث قال يقولون ان
علمه تعالى صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى حتى جاز عنده ان يكون الباري تعالى فاعلا للعلم
وقابلا له وهذا لا ينافي كونه تعالى احدي الذات وكونه تعالى سميعا بصيرا عبارة عن علمه
بالمسموعات والمبصرات وقوله فللعلم نوعان من التعلق اي فيكون العلم نوعان من لصفة ط
من تعلقها بالمسموعات والمبصرات احدهما تعلق صفة العلم بالمسموعات والمبصرات
قبل حدوثها والثاني تعلقها بها بعد حدوثها فعلى هذا كان صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى
ويكون السمع والبصر اعتباريين متجددين عند حدوث المسموعات والمبصرات راجعين الى

مراده على صحة اطلاق القوة عليه تعالى كما القدرة لا انه يصح الاطلاق المشتق عليه تعالى حتى يرد ما قال

الى صفة العلم زائدتين على العلم وقوله ومن تمسك به لزم ان يقول بالشم اه اي من تمسك على عدم
الاتحاد بين العلم والسمع والبصر بان يقول العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجود
المسموعات والمبصرات بخلاف السمع والبصر فلا يتحدان يلزم ان يقول بالشم والذوق واللمس
لله تعالى بان يقول العلم بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل المشموم والمذوق و
والملموس بخلاف الشم والذوق واللمس فانها حاصلة بعد حصول المشموم فلا اتحاد والمذوق والملموس ص
بين العلم وبين هذه الصفات فلا ينحصر صفاته تعالى في السبع او الثمانية وذكر في شرح
المواقف انه تعالى لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها **قال** الشارح
فتدرك ادراكا تاما اه اي فتدرك كل واحد من السمع والبصر لا على سبيل التخيل اي على طريق
ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة او قبل الاحساس بها ولا على سبيل التوهم
اي ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على طريق
تأثير حاسة انطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا او وصول هواء متكيف بكيفية
الصوت الى الصماخ كما في سماعنا **قوله** يحدث لها اه وسيجيء ان المختار عند الشارح وغيره
من المحققين هو نفي كون التكوين صفة زائدة على القدرة بالنسبة كل حادث تعلقين احدهما
ازلي والآخر متجدد **قوله** ولا يلزم الايجاب اه اي ان لم شاد نسبة الارادة الى التعلقين
بل كان احد التعلقين فقط متعلق ذات الارادة يلزم ان يكون الباري تعالى موجبا بالذات
حتى وقوله لا يقال اه يعني انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم الاحتياج الى المخصص
آخر فان الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح تخصيصها مع استواء نسبتها
الى الضدين من غير احتياج الى المخصص آخر وقوله الكلام في وجود تلك الصفة اي لا نم
وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك اذ لو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح
اجاب اصحابنا عن هذا بان اللازم هو الترجيح بلا مرجح وهو ليس بمحال فانه يجوز للقادر بهنام
ان يرجح احد المقدورين على الآخر بلا مرجح غير الارادة المخصصة فان هذا الترجيح هو شان
الارادة والمحال هو الترجح بلا مرجح وهو ان يترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح اي بلا مؤثر
اصلا لكن هذا المحال ليس بلازم من كون الارادة مرجحة على ما لا يخفى بالتأمل **قوله** وكون تعلق
تأمل

العلم اه قوله وبه يندفع قول الحكماء انما يندفع قول الحكماء اذا لم يقولوا بانه تعالى موجبا
لكنهم يقولون به فلعلهم اذ يقولوا ان مجرد العلم التصوري الازلي او مجرد العلم التصديقي الازلي
كان مقتضيا لايجاب ذاته تعالى للعالم على هذا النظام المشاهد وكما يمكن ان يقال مراده هو
ان من ذهب الى انه تعالى فاعل مختار ثم اعترض على ما ذكره الشارح بناء على قول الحكماء بان اعتراضه
مندفع بما ذكره المحشي بقوله تحقيقه ان العلم التصوري اه فان هذا التحقيق يكون تاما على تقدير
كونه تعالى فاعلا مختارا ولا يكون تاما على تقدير كونه تعالى موجبا كما عرفت وقوله هو العلم
بالمصلحة لازم لذاته تعالى وهذا خلاف مذهبنا وان لم يكن العلم بالمصلحة موجبا كذلك
الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا لذلك الفعل فلم يوجد ذلك الفعل على ما تقرر بين الجمهور ان الشيء
لا يوجد من الفاعل بهذا والحق ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا وداعيا للصانع تعالى الى ايجاد
شيء اصلا بل كان له تعالى ان يفعل الاشياء على خلاف مقتضى العلم بالمصلحة فلا يكون شيء من
افعاله تعالى موقوفا على العلم بالمصلحة اصلا نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكفي صفة القدرة
من غير احتياج الى اثبات الارادة والتكوين وذلك بان يكون لصفة القدرة تعلقات ثلثة
احدها ازلي وهو صحة الفعل والترك كما عرفت والثاني مجددة وهو تخصيص احد المقدورين
بالوقوع وتعين وقوعه على وقت تعين والثالث ايضا مجددة وهو التاثير والايجاد
بالفعل فهذه تعلقات ثلثة تكفيها صفة القدرة من غير احتياج الى صفة اخرى والاول واقع
او مرجح اه فقائل وقوله الا بيان ان وجود فعل تساوى طرفاه وجود هذا الفعل ثم عند
القائل بالعلم بالمصلحة اذ لو وجد يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح فلا يجوز
وجوده اصلا بل كل موجود فهو اما مشتمل على المصلحة المحضة او هو مشتمل على المصلحة
الغالبة فلا يرد عليهم النقض المذكور قال الشارح وفيما ذكره تنبيه على الرد الى قوله
وله صفات ازلية الى قوله والارادة والمشية ورد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة
ازلية متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى واما الارادة فهي حادثة ومتعددة تجب بتعدد المرادات الحادثة
وهم كانوا يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى قوله انه ليس بمكره ولا ساه اه قوله يلزم
منه كون الايجاد مرتبا الظاهر ان المراد بالايجاد ههنا ما هو المؤثر من الايجادات كالنار عند احراقها

احراقها الحطب مثلا اذ يصدق على النار انها فاعلها وليست بمكره ولا ساهية
ولا مغلوبة وقوله فهو قول بالايجاب والحق انه ليس قولا بالايجاب لان صاحب هذا
المذهب هو البخاري وهو من المتكلمين فلا يقول بالايجاب فلعله ان يقول ان فعله تعالى يصدر
عن ذاته لا على طريق الايجاب بل كان يصدر عن ذاته تعالى مع صحة ان يفعل وعلى انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب في ذلك الفعل ولعل قوله ليس بمكره اشارة الى نفي الايجاب لان في
الايجاب شائبة الاكراه والاضطرار قوله غير مسلم عندهم اذ لهم ان يقولوا لا نم انه تعالى
لو شاء لوقع ذلك الشيء فان معنى مشيته تعالى عندهم هو ارادته ولا يلزم من وقوع ارادته بشيء
وقوع ذلك الشيء المأمور به كما نحن لو شاء الله تعالى شيئا مشيته قسرا والجاء لوقع ذلك الشيء
لكن وقوع هذه المشية في ايمان الكافر ونحوه ممنوع عندهم وقوله لكن الكلام على التحقيق
ويؤيده قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ويؤيده ايضا اجماع السلف
والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن فان هذا مروي عن النبي عم وقد تلقته الامة بالقبول على ما ذكره في شرح المواقف
قال الشارح عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل المسمى بالقرآن
وبالنظم العبري وهو التورية والصفة المعبر عنها في الكل واحدة وهو الكلام النفسي
الازلي قوله اذ قد يخبر الانسان اه قوله لا للعلم المطلق لا يخفى عليك ان قوله قد يخبر
الانسان يدل على ان المقصود ههنا بيان المغايرة بين الكلام الخبري وبين العلم التصديقي
فانك اذا قلت زيد قائم مثلا فلا يتوهم فيه كون الكلام الخبري نفس العلم التصوري
وانما يتوهم كونه نفس العلم التصديقي فلهذا قال قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه دفعا لذلك التوهم وقوله لا يتم في شانه اه وقد اجيب عن هذا بان المقصود
ههنا مجرد تصور الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة واما اثباته للواجب وبيان
مغايرته لساير الصفات فقد ذكره الشارح فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت صفة
الكلام اجماع الامة وقد ذكر فيما سبق ايضا حيث قال له تعالى الصفات الازلية على الوجه
العام وقوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من مدلولات اللفظ

ايضا وبيان ذلك انا اذا قلنا زيد قايم وزيد يثبت له القيام وزيد ذو قيام ونحو ذلك
فلا شك ان هناك معان اول وهي المعاني اللغوية التي يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنها
الشارح رح في المطول بالمعاني الاول وهناك معان ثان وهو ثبوت القيام لزيد هنا وهذا
المعنى هو الذي يريد المتكلم اخباره ههنا وانه لا يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنها في المطول
بالمعاني الثاني وثالث هناك وهو الغرض الذي يريد المتكلم اثباته اذا عرفت هذا فقوله
ليس ذلك المعنى شيئا من العلوم ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعاني الاول فمسلم لكنه
لا يفيد اذ الكلام ههنا في المعنى الثاني الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد بالعلوم العلوم
المتعلقة بالمعنى الثاني فمم فان صور اجزاء المعنى الثاني حاصلة وكل ذلك علوم تصورية نعم
اذا قصد المتكلم الاخبار عنها فقد صح القصد الى العلم التصوري ومع لا يكون هناك الا علوم
تصورية مع ذلك القصد فمن اثبت في صورة الاخبار شيئا يستوي بهذه العلوم والقصد المنضم
اليها لا بد من دليل فانا من وراء المنع عصمك الله تعالى عن الوقوع بحجاب الاوهام قوله فانه
يأمره اه يعني من اعتذر من ضرب عبده لعصيانه يأمر العبد وهو يريد ان لا يفعل ذلك
العبد المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه وقوله ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية
لا نزاع في ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الذهني لكن نفس هذا الطلب غير
واقع في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما يضره ولا ينفعه بل الواقع هناك هو
ملاحظة معنى الطلب وتصوره مع قصد الافادة وارادة افادة كونه مريدا لذلك الفعل
المأمور به وان لم يكن طالبا لذلك الفعل في نفس الامر لكن وقوع الملاحظة المذكورة مع القصد
المذكور لا يفيد ههنا اذ المقصود ههنا اثبات معنى غير تلك الملاحظة وذلك القصد ولم يوجد
ذلك المعنى في صورة الاعتذار المذكور قوله فيما سبق اي في قوله وهو غير العلم الى قوله وعدم امتثاله
لاوامره هذا وقد عرفت ان الحق من ذلك في ما سبق هو تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته
في الجملة وان الحق ههنا هو اثبات صفة الكلام له تعالى واما مغايرتها للعلم والارادة وساير
الصفات فذلك مفهوم من هذا المقام ايضا ويؤيده تواتر ان الانبياء عليهم السلام كانوا
يثبتون له تعالى الكلام ويقولون ان الله تعالى يأمر بكذا وينهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من

من اقسام الكلام فثبت المدعى كذا في شرح المواقف ولا شك ان المدعى هو ثبوت صفة الكلام
له تعالى ولا شك ايضا ان الامر والنهي والاخبار ليس شيء منها مرادفا للعلم والارادة وساير الصفات
فثبت المغايرة ايضا قوله بين كلاميه تدافع اه وجه التدافع ان كلامه في التلويح يدل
على ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وكلامه في شرح العقايد يدل على ان ثبوت
كلامه تعالى موقوف على ثبوت الشرع فبين كلاميه تناف لكن الحق هو ما ذكره في شرح العقايد
فان ثبوت كلامه تعالى موقوف على ثبوت النبي عم وبيانه ان له تعالى كلاما واما ثبوته عم فهو
موقوف على ظهور المعجزة في يده مثل انشقاق القمر فلا يلزم الدور اصلا واما وجه التوفيق
بين الكلامين بعنوان يقال انه توجيه كلامه في التلويح ان ثبوت الشرع موقوف على اثبات
كلامه له تعالى اذا كانت المعجزة من جانب الكلام وذلك بان يعلم اولا ان هذا الكلام فيما نحن
كان معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم بذلك صدق مدعي النبوة فعلى هذا لو توقف ثبوت
كلامه تعالى على ثبوت الشرع يلزم الدور وذكر انه يقول ايضا ان ثبوت بعض الشرع موقوف
على ثبوت كلامه تعالى لان كلامه تعالى اقوى الادلة الشرعية واعلاها ولو توقف ثبوت
كلامه تعالى على ذلك يلزم الدور قوله وهو المتكلم هذا اذا كان المشتق هو المتكلم على ما ذكره
الشارح رح آنفا واما اذا كان المشتق ما في قولهم ان الله تعالى قال وامره ونهيه واخبر فمأخذ
الاشتقاق هو القول والامر والنهي والخبر وكل ذلك عبارة عن الكلام القائم بذاته تعالى وقوله
وبالوجود نه بايجاد الكلام فمعنى قولهم انه تعالى يتكلم هو موجد الكلام ومعنى قال اوجد القول
وهكذا في الباقي لكن العرف واللغة يشهدان بان معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ومعنى
قال اتصف بالقول ومعنى امر اتصف بالامر قوله ومع ذلك اه فالكرامية كلامه تعالى
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث قايم بذاته تعالى وهو المنتظم من الحروف المسموعة
كذا في شرح المقاصد فعلى هذا فالكرامية قائلون بقدم كلامه تعالى وان كانوا يقولون
بحدوث قوله تعالى قال ان رح انه صفة واحدة اه يعني انه جزئي حقيقي يتكثر باعتبار
الاضافات لكون زيد شاعرا او كاتبا ومنجما لا انه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب
يتكثر الى اجزائه وقوله لا ان ذلك ينفي كمال التوحيد ولانه لا دليل اه قبل الدليل الاول

ظنية لا قطعية لجواز التكثر في الصفات ويرد ذلك على الدليل الثاني لان عدم الدليل في نفس الامر
ثم وعندكم لا يفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول هذا والظاهر ان غرض الشارح
ههنا هو انا لما اثبتنا بالدليل القطعي نفس الكلام اكتفينا في اثبات تكثره الى الامر والنهي والخبر
بوجود تعلقاته اذ لا يجب علينا ان نتعرض بما لا يكون اليق بكمال التوحيد مع انه لا دليل عليه فلا اختلاف م
حاجة لنا الى اثبات صفات متكثرة من غير دليل **قوله** واعترض على مذهب الحدوث اه لا
يخفى عليك ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الازلية ايضا فان نفس التعلقات ليس في
جنس الكلام ليلزم ان يوجد جنس الكلام بدون انواعه اذ لا وجود في الازل لنوع الامر وحده
ولا لنوع النهي وحده ولا لنوع الخبر وحده بل الموجود في الازل هو المقسم الذي هو الكلام
بدون وجود الجنس في الخارج بدون انواعه مع ولا جواب عنه الا بالجواب المذكور وهو
ان يقال ان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة متشخصة بعينها تكثرها بحسب
تعلقاتها ازلية كانت او متجددة واعلم ان القول بكون التعلقات متجددة هو مذهب
ابن سعيد من الاشاعرة وقد استحسنه السيد الشريف في شرح المواقف لان القول بتعلق الكلام
الازلية خلاف لان الاخبار المستقبلة دون الاخبار الماضية والاوامر والنواهي فتامل
قال ان الشارح رح وذهب بعضهم اه حكي هذا الجواب عن الامام الرازي وقيل كلام لطائفة
وهي الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء **قوله** فان الامر من حيث هو امر غير الخبر اه يعني ان
الامر من حيث هو هو لا يصدق عليه الخبر لانهما متباينان بخلاف الكلام فان الامر من حيث
هو هو يصدق عليه الكلام لان الامر هو كلام مخصوص فيصدق عليه انه كلام وقوله ان زيدا
من حيث هو عالم اه اي يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد ولا يصح ان يقال
ان زيدا من حيث هو عالم زيد من حيث هو كاتب فان حيثية كونه كاتبا فلا يصح حمل زيد
على نفس زيد باعتبار الحيثيتين المتنافيتين واعلم ان هذه الحاشية المذكورة ظاهرة في ان
مراد ذلك البعض هو ان الكلام في الازل شخص واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك الشخص
الواحد لكن الظاهر ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام في الازل نوع واحد هو الخبر ومرجع
الكل الى ذلك النوع الواحد ويؤيده ان الشارح رح ذكر ذلك البعض بعد ذكر الجواب بحسب التعلقات

التعلقات حيث قال عند تعلقها فلو كان الكلام شخصا واحدا هو الخبر يلزم ان يرجع جواب
ذلك البعض ايضا الى الانقسام بحسب التعلقات واما كون التعلق الخبري ازليا في جواب ذلك
البعض ومتجددا في جواب الشارح رح لا يفيد فرقا معتدا به فان ساير التعلقات متجددة على هذا
الجواب ايضا ولا معنى لارجاعها الى ذلك التعلق الازلي فيكون حاصل هذا الجواب ايضا راجعا
الى انقسام الكلام بحسب التعلقات لا بحسب الانواع مع ان الحق هو الانقسام بحسب الانواع
مع ارجاع ساير الانواع الى الذي هو الخبر فتدبر **قوله** لا يوجب الاتحاد اه وذلك لان
المتغايرين متلازمان مع انهما لا يتحدان في الحقيقة والماهية وقوله ولا شك في وجود
نوع الاستلزام بين الكل لا نزاع في ان الامر والنهي يستلزمان الخبر بناء على ان وضع الامر للايجاب
ووضع النهي للتحريم فيستلزمان الاخبار عن استحقاق الثواب او المدح او عن استحقاق العقاب
او الذم واما الخبر فمعناه ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه وهذا لا يستلزم معنى الطلب نعم يجب
علينا الايمان بمضمون الخبر لكن وجوب الايمان ليس بمدلول للخبر اصلا فان الخبر هو
احتمال الصدق والكذب فكيف يجب الايمان به بل انما يجب الايمان بمضمونه لكونه خبر الله
والرسول عم **قوله** عزما على الطلب اي تقدير الطلب وذلك بان يقدر انه اذا ولد فليفعل
كذا كذا وانت خبير بان هذا الطلب حاصل بالفعل وقت حصول هذا العزم التقديري
لكن المطلوب هو ان يفعل الابن ذلك المامور به وقت حصول هذا الابن ولا شك ان
كون الابن موجودا في الاستقبال وكون المطلوب التقديري لا ينافي ان يكون نفس الطلب
التقديري حاصلا بالفعل قبل وجود الابن فان قيل ما ذكرتم انما يصح في صورة امر
الغايب لكن الكلام في امر الحاضر ولا شك ان امر الحاضر لا يصح في شان الشخص المامور
المعدوم وقت هذا الامر قلت لو سلم ان الذي جاز في حقنا قبل وجود المامور هو
امر الغايب دون امر الحاضر لكن في حقه تعالى يجوز امر الحاضر والغايب جميعا لان كلامه تعالى
لا يتغير بتغير الازمان فيبقى الى زمان وجود المامور ومقصود الشارح رح هو التنبيه على جواز
حصول نفس الطلب قبل وجود الشخص المامور وهذا القدر حاصل يكفينا سواء كان الامر
للحاضر نحو اضرب او للغايب نحو ليضرب والصحيح في حق الانسان هو الامر الغايب قبل وجوده

وكون الامر والنهي والصيغة مثلا ان عند الكلام
وجه انه لا اثر له م

المامور واما نشانه تعالى فكلا الامرين صحيحان كما عرفت وقوله فرق بين الامرين الصريح
والضمني فان امر النبي عم للموجودين الحاضرين وهم اصحابه عم قال بعض الافاضل وبهذا
الجواب يمكن تخريج الجواب عن السوال المذكور بان يقال ان الله تعالى لم يزل في الازل عن خلق
المخلوقين حتى امرهم بالاوامر ونهاهم عن المناهي حتى ينتهي الينا فعلى هذا الجواب يلزم ان
يكون في الازل قدماء المخلوقين فيامرهم الله تعالى امرا صريحا قصديا لكن وجود المخلوق القديم
سوى الله تعالى محال عندنا وايضا وجود الحوادث المتعاقبة في الازمنة الماضية لا الى النهاية عندنا
ممتنع اذ يبطله برهان التطبيق اللهم الا ان يقال ان ذوات المخلوقين متناهية لكنه تعالى كان يخلقها
ثم يعدمها ثم يعيدها هكذا في الازمنة الماضية لا الى النهاية فعلى هذا كانت ذوات المخلوقين
متناهية وعدم التناهي راجعا الى ايجادها وافنائها واعادتها لكن برهان التطبيق لا يبطل
عدم تناهي الامور العدمية قوله فان القرآن شايع الاستعمال اه يعني ان اطلاق لفظ القرآن
على اللفظ المنزل المولف من الاصوات والحروف شايع عند اهل اللغة والعرف العام وعند القراء
والفقهاء واهل الكلام جميعا وقوله وكلام الله تعالى بالعكس يعني ان اطلاق لفظ [redacted] كلام الله
شايع في الكلام النفسي دون اللفظي وانت خبير بان هذا غير مسلم الا عند بعض اهل الكلام
وهم القائلون بصفة الكلام له تعالى ولكنه يكفي سببا باعثا لما ذكره الشارح من قوله لئلا
يسبق الى الفهم ان المولف من الاصوات والحروف قديم وقوله وفيه تنبيه على الترادف
كما يقال الليث هو الاسد تنبيها على الترادف بينهما قال الشارح جهلا او عنادا وكون
جهلهم ما نقل عن البعض ان الجلد والغلاف ازليان وبعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن
فانتظم حرفا ورقما وهو بعينه كلام الله تعالى وقد جاز قديما بعد ما صار حادثا وقال
بعض الافاضل ان الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل وانه كان من العلماء المجتهدين ولا
ينبغي لمثله ان يتشبه واصحابه الى الجهل بل ينبغي ان يأول كلامهم بان يقال مثلا كلامه تعالى
من جنس الالفاظ والحروف فانه قديم قائم بذاته تعالى من غير ترتيب بين الكلمات والحروف
بتقديم بعضها على بعض وتاخير بعضها عن بعض تقدما وتاخرا زمانيين على ما يجيء واما ما نقل عنهم
مثل كون الجلد والغلاف ازليين فعلى هذا نقدير صدوره عنهم فينبغي ان يأول بحمله على الاسناد المجازي

محال ص

باول مدرك

المجازي ونحوه فتامل وقوله الى غير ذلك ككونه منقسما الى السور والآيات وكونه ذكرا لكلام
الله تعالى وهذا ذكر مبارك وكونه مغنيا ومختتما وقوله وعلى خلاف بينهم اي ذهب الى انه
مكتوب في اللوح وقيل انه مخلوق في لسان جبرائيل عم وقيل في لسان النبي عم ومعنى كونه
مخلوقا على لسان جبرائيل عم او النبي عم عند المعتزلة هو ان يكون الالفاظ المخيلة مخلوقة في
قلوبهما حتى جرت على السنتهما والآخذ بهم ان الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة لهم
وليست مخلوقة له تعالى قوله فلا ضرورة في العدول اه اي لا ضرورة في العدول عن المعنى
الحقيقي الى المعنى المجازي فلا يصح ان يقال ان المتكلم معناه من اوجد الكلام مع ان معناه
الحقيقي من قام به الكلام وقوله يريد به تصحيح في اصل كلام الشارح هو ان يقال
والا اي وان لم يكن المتحرك معناه اللغوي من قام به الحركة بل كان معناه اللغوي هو
من اوجد الحركة بناء على ما قالوا من ان المتكلم معناه اللغوي من اوجد الكلام لصح ان يقال
ان الباري تعالى هو المتحرك والمنجم والاسود والابيض الى غير ذلك بناء على ان معاني هذه
الالفاظ في اللغة هو انه تعالى موجد لمأخذ اشتقاقها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان قالوا
فقد عدلنا عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي للضرورة الموجبة لذلك العدول قلنا لا نم
وجود الضرورة كما عرفت قال الشارح يلفظ ويسمع اه اسناد قوله يلفظ ويسمع
اسناد مجازي وكذا اسناد قوله نكتب ويحفظ اسناد مجازي لمعنى كون الكلام الازلي
محفوظا او مسموعا او ملفوظا او مكتوبا وليس المراد ان نفس الكلام كذلك في نفس الامر
فثبت ان الاسناد مجازي قوله يراد به الالفاظ اه فقوله بان وصفه بالكتابة
مجاز يعني الاسناد في قولهم القرآن ملفوظ اسناد مجازي كما في قولهم انبت الربيع
البقل السند والانبات الى الربيع بحسب الظاهر وارادوا اسناد الانبات الى الفاعل
المختار بحسب الحقيقة فعلى هذا يكون المراد بالقرآن في قولهم ملفوظ مكتوب محفوظ هو
القرآن القديم ويكون المراد من هذا الكلام هو ان يحمل ما يدل على القرآن القديم من
الالفاظ والنقوش لنو ملفوظ مكتوب محفوظ فيكون الاسناد مجازيا وليس المراد ان
نفس القرآن القديم كذلك حتى يرد ما ذكره المعتزلة وقوله بان الموصوف هو اللفظ هذا جواب ثاني

هو انما يدل عليه من النظم ونقوش
الكتابة ملفوظا او مسموعا
او محفوظا او مكتوبا صح

القرآن ص

فعلى هذا يكون الاسناد في قولهم ذلك الاسناد حقيقيا لا مجازيا ويكون المراد من القرآن
الذي وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو القرآن الحادث فمن ههنا يظهر ان الجواب الثاني
لا يصح ان يكون تحقيقا للجواب الاول كما لا يخفى قال بعض الافاضل يصح ان يجعل الجواب الثاني تحقيقا الفضلاء تجه
للجواب الاول بان يحمل الاسناد في الجواب الثاني ايضا على الاسناد المجازي ويكون المراد
بالقرآن في الجواب الثاني ايضا هو القرآن القديم فيكون المراد من قولنا قرأت نصف
القرآن هو ان يقال قرأت نصف ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ المنطوقة وكذا
الحال في قولنا حفظت القرآن اي حفظت ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ المخيلة
وفي قولنا مس القرآن اي ما يدل على القرآن القديم من النقوش المكتوبة والحاصل ان المراد حشى ص
بالقرآن في الامثلة المذكورة هو القرآن القديم وكانت الاسنادات جميعا مجازيات
فلا اشكال في كلام الشارح اصلا ونحن نقول وبالله التوفيق ان قول الشارح وتحقيقه
اه جواب آخر وليس مقصوده تحقيق جواب المص وذلك لان جواب المص لما كان خلاف الظ كما زعم اه
بعيدا عن الفهم كما عرفت عدل الشارح عن جواب المص فقال وتحقيقه اي وتحقيق الجواب
عن شبهة المعتزلة ان للشيء وجودا في الاعيان الى آخر الجواب والله اعلم بالصواب
قوله حتى اسم الكليم اه قال في شرح المقاصد فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى
المنتظم من الحروف المسموعة فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي
فاريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تعالى .
قلنا فيه اوجه احدها انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تع
في الآخرة بلا كم وكيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا و
حاصله انه تعالى اكرم موسى عم فافهم كلامه بصوت غير كسب لاحد من خلقه
قال الشارح فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة اه منشأ هذا السوال
هو قوله يعني قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه اه وذلك لان قوله
يسمع ما يدل عليه اه يوهم ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف

المؤلف لكونه دليلا عليه وقوله وايضا المعجز المتحدى به اه هذا معطوف على قوله والاجماع على خلافه
ومعنى التحدي هو طلب المعارضة كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله ويمكن ان يقال معنى قوله ع
المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى هو ان المعجز المتحدى به هو ما يدل على كلام الله تعالى كما ان قوله معنى ص
تعالى حتى يسمع كلام ما يدل عليه فتامل وقوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قيل فيه بحث
لان تلك الصفة القديمة هي المعاني القديمة المرتبة في نفسها ترتيبا لطيفا غير ازلي وكانت
الالفاظ الدالة عليها مرتبة بحسب ترتيبها لكن ترتب الالفاظ بحسب الزمان ومع ذلك
كانت مطابقة لتلك المعاني القديمة بان يتصور البلغاء تلك المعاني القديمة في ضمن الالفاظ الدالة
عليها ويقصدوا ان يأتوا بمثلها من حسن الترتيب ونهاية اللطافة غاية ما في الباب كانوا
عاجزين في الاتيان بمثلها كما كانوا عاجزين في الاتيان بمثل القرآن الحادث ويمكن ان يقال
ان تلك الصفة القديمة من غير تلك المعاني المرتبة فان تلك المعاني هي معلومات الله تعالى
فيكون هي من متعلقات صفة العلم لا من متعلقات صفة الكلام واما الصفة القديمة التي هي صفة
الكلام فهي صفة واحدة ازلية لا متعلقات متكثرة بحسب تكثر المأمور به والمنهي عنه والمخبر
به الى غير ذلك قوله ويكون ايضا مجازا اه اي ويكون كلام الله تعالى مجازا في المعنى القديم
عند اهل الوضع الثاني كما كان منقولا لا مشتركا بالنسبة الى الوضع الثاني وقوله وهو بط
فانه لو كان مجازا في المنقول عنه يصح نفيه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو بط
قطعا وقوله واعتبار العلاقة لا يقتضيه يعني ان اعتبار العلاقة بين المعنيين لا يقتضي
هجر المعنى الاول فاذا لم يهجر المعنى الاول كان اللفظ مشتركا بين المعنيين لا منقولا حتى
يلزم هجر المعنى الاول سواء اه لكن ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على
ما هو المشهور قال في التلويح ما تفسير الاطلاع على ان النقل هل اعتبر العلاقة ام لا
اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا
فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المرتجل قسم من
المشترك قال اولا ان يقال سلمنا انه منقول لكن لما شاع استعمال كلام الله تعالى في المعنى الثاني
كما شاع استعماله في المعنى الاول صار كلام الله تعالى علما في الحقيقة في المعنى الثاني حتى كان مشتركا

بين المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى
اهل الوضع الثاني قوله وفيما اثبات عدم اه ولقائل ان يقول سلمنا الاثبات عدم
ترتب الوضع في الكلامين مشروط لكن لا حاجة الى ذلك الاثبات فان هذا المجيب بصدد المنع
لا بصدد الاثبات وبيان ذلك ان السائل لما قال ان اعتبار العلاقة يدل على كونه منقولا
لا مشتركا اجاب عنه هذا المجيب بان قال لا نم ان اعتبار العلاقة يقتضي تاخر الوضع
بالنسبة الى الكلام الحادث حتى يكون اللفظ منقولا ثم ان من كان بصدد المنع لا يحتاج الى
اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين بل يكفيه الاحتمال العقلي بناء على ان وجود
العلاقة لا يقتضي تميز تاخر الوضع الثاني عن الوضع الاول فلا يحكم بانه منقول عن هذا المعنى
الى ذلك المعنى ثم يرد على هذا الجواب انه مخالف لظاهر كلام الشارح حيث قال في التحقيق
وبالذات اي قوله وانما باعتبار دلالته على المعنى فان هذا يدل دلالة ظاهرة على تاخر
الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث فلا يصح هذا الجواب يكون من طرف الشارح لانه لا يرضى به
قوله اسم اللفظ والمعنى اه فيكون الكلام النفسي عند الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا
قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وكذا في شرح
المواقف وقوله وفيه نظر هذا انتهى ما سبق اي في عدم كونه كلام الله تعالى نظر وقوله
يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص اه هذا اللزوم مم فان اللازم ههنا هو اطلاق كلام الله
على ذلك الشخص باعتبار كونه فردا من افراد نوع القائم بذاته تعالى كما هو شان سائر الالفاظ
الموضوعة للمعاني الكلية بالنسبة الى افرادها المخصوصة فان اطلاق تلك الافراد انما هو باعتبار
كونها فردا من افراد تلك المعاني الكلية واما فهم ذلك الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه فمن السبب
ذهب من القران او بسبب تبادر ذلك الشخص عند اطلاق كلام الله تعالى وان لم يوضع اللفظ
لذلك الشخص بخصوصه ونظيره لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود الخارجي مع انه
موضوع للمعنى العام الشامل للوجود الخارجي والذهني على ما ذكره السيد الشريف في بعض
المواضع وقوله وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما اه وتقرير ذلك
ان الواضع يلاحظ بمفهوم كلي جميع افراده على وجه الاجمال ثم يوضع لفظا من الالفاظ يدل
على تلك الافراد بخصوصياتها وضعا اجماليا ومثال ذلك كلفظ انت فانه موضوع لكل مخاطب

مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم المخاطب المعين ويجعل هذا المفهوم آلة
لملاحظة تلك الافراد فيوضع لفظ انت لخصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصيات كل
مخاطب معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام الله تعالى من قبيل الموضوع له خاصا والوضع عاما
يلزم ان يكون كلامه كلام الله تعالى حقيقة في الافراد التي وقتا ما كما كان حقيقة في الشخص
الذي قام بذاته تعالى واما قوله يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث ايضا حقيقة ممنوع بان يقال
ان اريد به ان يوصف ذلك الشخص الذي قام بذاته تعالى بالحدوث فذلك مم وان
اريد به ان يوصف نوع كلام بالحدوث فمسلم لكن لا امتناع في ذلك فان هذا النوع
له افراد متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص
القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا وقوله مشتركا بين النوع وذلك الفرد
الخاص يرد عليه ما ذكره من ان كلام الله تعالى لو كان اسما للنوع القائم بذوات المخلوقات
يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وانه باطل
قطعا فجوابكم جوابنا قوله يشكل الفرق بظاهر كلمه وملع بل يتوجه على جميع كلمات القرآن
من اوله الى آخره فان جميع الكلمات هي المركبة من التسعة والعشرين حرفا ومجموع هذه
الحروف كانت ازلية قائمة بذاته تعالى والمفروض ان لا تركب ولا تقدم ولا تاخر
بين تلك الحروف ولا في الكلمات المركبة منها فلا يتصور ان يكون ضرب مثلا كلمة واحدة
مترتبة الاجزاء ومن المعلوم ان الترتيب لا ينفك عن تركيب الكلمات فاذا لم يوجد
الترتيب في كلمة لم يوجد التركيب وبه ظهر ان التركيب لا يوجد بدون الترتيب والجواب
الحاسم هو ان يقال جاز ان يوجد من كل واحد من تلك الحروف اشخاص متعددة قائمة
بذاته تعالى ويكون بين تلك الحروف ترتيبات عقلية حتى كان بينها تركيبات عقلية بحيث
يحصل بسببها كلمات مخصوصة لها هيئات مخصوصة بها يمتاز بعض تلك الحروف والكلمات
عن بعض ومع ذلك كانت ازلية قائمة بذاته تعالى واما قوله ليس مترتب الاجزاء فالمراد
به نفي الترتيب الزماني لا نفي الترتيب مطلقا ثم انه لا استبعاد في ان يكون صفة موجودة
في الخارج قائمة بوجود جسماني فيكون هي متحيزة بتبعية ذلك الوجود ويكون ايضا تلك

الصفة قائمة بموجود جسمانى فيكون هى غير متحيزة ايضا بتبعية هذا الموجود قال
الشارح وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس وذلك ان نقول انا نتعقل معنى الحيوان
الناطق مثلا فى زمان معين بتقدم الحيوان على الناطق ونتعقل ايضا فى ذلك الزمان المعين
معنى الناطق الحيوان وليس هناك ترتيب زمانى بين المعنيين وهذا ظاهر بالوجدان لا
ينبغى ان ينكره عاقل فثم لا يجوز ان يقوم بذات الله القوى الكامل الالفاظ ومعانى ازلية
مترتبة غير جسمانية لا ترتبا زمانيا اصلا وقوله ولكن لا نتعقل اه هذا اشارة الى ما يفهم
من قوله كالقائم بنفس الحافظ ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف محزونة مرتسمة فى خياله
الحافظ ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف محزونة مرتسمة فى خيال الحافظ هو الذى يكفى ههنا
فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية فى خياله بدون الترتيب اذ لو لم يكن هى ثابتة فى
خياله لزم النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الاسى اصلا فاذا جاز الثبوت والبقاء فى الانسان
الضعيف جاز ذلك فى الواجب القوى الكامل بالطريق الاولى فتامل والله الموفق قوله
فانا اه والحاصل ان الاخراج والترزيق والاحياء والاماتة الى غير ذلك عبارات دالة
على الاضافة المحضة لكن المراد مبدأ هذه الاضافات ومبدأها صفة حقيقية هى المسماة بالتكوين
واثبتناها الخفية وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر القدرة صحة وجود المقدور من القادر — وانبهنا به
واثر التكوين هو الوجود بالفعل قوله يمتنع قيام الحوادث اه فقوله فانه رد بما يجى فى الوجه
الرابع من قوله فيكون لكل جسم خالق لما يكون النفس وقوله اخذ الدليلان يعنى الوجه الاول
والوجه الرابع وقوله لم يتعرض له اى فى الوجه الاول وان تعرض له فى الوجه الرابع
توضيحا لدلائله قوله لتوقفه اه اى لتوقف الجواز الشرعى على عدم ايهام ما لا يجوز فى — شانه تعالى حق لا يجوز ص
ان يقال هو اسود لكونه قادرا على السواد وذلك لايهام كونه تعالى جسما تعالى عن ذلك
وقوله والاذن اى لتوقف الجواز على الاذن الشرعى وان لم يوهم ما لا يجوز فى شانه تعالى
ولا مانع عنه ولا يخفى على المنصف ان اطلاق الاسود والاحمر على رجل صباغ لكونه قادرا — او ط
على صبغ السواد والحمرة غير مقبول عند اهل اللغة والعرف ولا عند البلغاء ايضا فلا وجه
للايراد المذكور ههنا ثم لتوجه ان يقال اللازم من جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر

القادر على الخلق هو جواز اطلاق السواد مثلا ان يكون السواد مثلا او يحدث السواد بمعنى
انه قادر على خلقه وتكوينه واحداثه ولا يلزم اطلاق الاسود عليه تعالى وذلك لان قدرته تعالى
انما يتعلق على خلق السواد لا على نفس السواد اذ الماهية من حيث هى هى ليست مجعولة على
ما هو المشهور فلا يتعلق القدرة على نفس السواد وانما يتعلق على خلقه وتكوينه واحداثه
فلا يرد النقض بنحو الاسود اصلا قوله لجواز ان يكون التكوين عين التكوين اه فعلى هذا — بتكوين ص
يكون التكوين مكونا بتكوين هو نفسه ويبطله ما يجى من قوله وهو غير المكون عندنا اه
فلا يحسن ايراده ههنا قبل مجيئه وانه قوله وقد اشرنا فى بحث صفة البقاء وقوله — اى اشترناه
ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده لا يخفى عليك ان ذات التكوين من قبيل الصفات
الممكنة ولا شك ان كل ممكن يساوى طرف وجوده وعدمه بدون رجحان احدهما على
الآخر فان اراد سبق الشئ على وجوده ان ذاته قابل لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان
المفروض ان كل واحد منها يحتاج الى تكوين غيره فالتكوين اذا كان حادثا ينبغى ان
يكون محتاجا الى تكوين آخر كسائر الممكنات الحادثة وان اراد سبق ذات الشئ على وجوده
ان ذاته مرجحة لوجوده على عدمه فهذا لا يصح فى الممكنات كما عرفت مع ان فيه سدا لباب
اثبات الصانع والقائل لا يقول به وان اراد سبق ذات الشئ على وجوده السبق الزمانى
بان يتصف البارى تعالى فى الازل بذات التكوين متقدما ثم يتصف به البارى بعد الحدوث
حال كونها موجودة فهذا غير معقول ايضا لانه بمنزلة ان يتصف زيد مثلا بالسواد حال
كون السواد معدوما ثم يتصف بذلك السواد حال كونه موجودا قوله ومبنى هذه
الادلة اه والحق ان الدليل الثانى ايضا مبنى على كون التكوين صفة حقيقية وذلك
لان مراد الشارح هو انه تعالى قد وصف ذاته تعالى فى الازل بانه الخالق فلو كان الخلق
صفة حقيقية ازلية يلزم ان يكون كلامه تعالى فى الازل قد كان متصفا بصفة الخلق وهو
التكوين فيكون الكلام الازلى صادقا قطعا ولو لم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقية
ازلية فاما ان يكون صفة حقيقية حادثة او يكون صفة اضافية متجددة وقت حدوث
المكون واياما كان يكون الكذب بناء على انه تعالى وصف فى الازل بانه متصف بصفة

الخلق والتكوين مع ان المفروض انه تعالى لم يتصف في الازل بصفة الخلق والتكوين وكلامه
منزه عن الكذب بالاجماع قوله هو المعنى نذكره في الكلام اه لا شك ان العلة الموجبة يجب
ان يكون موجوده قبل المعلول قبلية دائمة يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست
لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول المعين اولى من اقتضائها
ما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور
خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره كذا في شرح المواقف والظاهر ان المراد بالتكوين
هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين المكون والمكون لان هذا الامر متأخر
عنهما ولا شك ان تلك الخصوصية متقدمة على وجود المكون المعلول وقوله وهذا المعنى يعم
الواجب ايضا يعني ان هذا المعنى مغاير للقدرة والارادة حتى انه يوجد في الموجب الضا
مع ان الموجب لا قدرة له على ما مر وقوله فكيف لا يكون صفة اخرى لا نزاع في ان
الباري تعالى لا بد له من خصوصية مع كل مكون صادر عنه تعالى بعينه لكن لا يلزم ان يكون
تلك الخصوصية مغايرة للقدرة والارادة بالنسبة الى ايجاده للعالم وكذا لا يلزم ان يكون
تلك الخصوصية عين ذاته تعالى بالنسبة الى ايجاده للقدرة والارادة وساير صفاته الحقيقية
فالحق هو ما ذكره الشارح من قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
قوله والمكون حادث اه ولا شك ان تعلق الارادة ازلية لازم للقدرة وهو صحة الفعل
والترك واما كون تعلق التكوين ازليا وهو الايجاد فغير معقول اصلا فلهذا قال الشارح
بحدوث التعلق • فافهم قوله وما يقال اه قوله وحاصله منع الملازمة فيه بحث
اذ لا يتصور ههنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين
بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم
قدم المكون كما ان الضرب لو كان قديما يلزم قدم المضروب فان النسبة لو كانت قديمة
يلزم قدم المنتسبين ومنع هذه الملازمة مكابرة واما قوله فليس بشيء لان المقصود
ههنا ان الترديد المذكور قبيح لاستلزامه التناقض لان حاصل قوله وان تعلق اه
هو وجود العالم ان تعلق بذاته او بصفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم
التام

قدم ما يتعلق وجوده به اه في السائل وقال ان قوله ان تعلق بذاته او بصفة من صفاته اه
يستلزم الاقرار بحدوث وجود العالم فيكون الترديد بين القدم والحدوث بعد الاقرار بالحدوث
قبيحا جدا لاستلزامه التناقض هذا حاصل قوله وما يقال اه ورده الشارح بقوله فيه نظر اه
حاصله ان يقال لا نم قبح الترديد المذكور وقوله يجوز ان يكون الجواب الزاميا اي يكون الجواب
الذي فيه الترديد المذكور الزاما على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاما لا يلزم ان
يكون الترديد قبيحا فان المجيب في مذهب ابطال الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام قال
الشارح ثم اذا ثبت صدور العالم حاصله انا اذا اثبتنا صدور العالم عن القادر المختار
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته لله تعالى والا يلزم
نقص وكل نقص يجب تنزيهه تعالى عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا
بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون الترديد المذكور قبيحا لكن الدليل المعتد به عند اصحابنا
هو الدليل الذي كان يتوقف على حدوث العالم على ما علم في موضعه فلا يلزم من القول بتعلق وجود
العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم فلا اشكال قوله ومن ههنا اي ومن اجل ان المراد بالحادث
ما لوجوده بداية يقال ان التصريح بكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من قال بقدم
الهيولى وانما قلنا اشارة الى الرد لان مراد المصنف ههنا هو ان التكوين تكوين الله تعالى لكل جزء
من اجزاء العالم لا في الازل بل في كل وقت حدوثه فيظهر من هذا الكلام ان لوجود جميع اجزاء
العالم بداية فيبطل القول بقدم الهيولى وغيره قال الشارح والا اي وان لم يكن المراد
بالحادث ما لوجوده بداية بل كان المراد به ما هو مصطلح الحكماء لم يصح ردا عليهم وقوله
من وجود المفعول لانعدام الضرب وقوله بخلاف فعل الباري اه هذا جواب فان فعل الباري
انما يكون ازليا ان لو كان صفة حقيقية والمفروض انه ليس كذلك اذ المفروض انه عين الاضافة
والقول بكونه بالاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ازلية بديهي البطلان
قوله ليصح الانفكاك بينهما اه وذلك لان التكوين موجود في الازل والمكون حادث
لم يوجد في الازل فثبت الانفكاك بينهما فلا يكون كالضرب مع المضروب على ما زعموا
وقوله والا اي وان كان التكوين اضافة لما كان غير المكون لامتناع انفكاك التكوين

عن المكون ح اي حين كون التكوين اضافة وقوله غير مسلم عند الخصم يعني ان صحة انفكاك
التكوين عن المكون كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلم عند
الخصم بل هو محل النزاع فذلك البعض يلزمه المصادرة في جوابه وقوله وفي المكون
موجودة في الاضافة يعني ان صحة الانفكاك في المكون موجودة في الاضافة فان
المكون يصح انفكاكه عن التكوين اذا كان التكوين اضافة اذ هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود
فيكون حادثة بين الوجود والعدم فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون فيصح الانفكاك
بينهما وقت بقاء المكون وقوله ايضا اي كما ان التكوين على تقدير كونه صفة ازلية يوجد
بدون المكون على ما قالوا وقوله ولا يكفيه اللزوم من جانب قلنا نعم لكن التكوين اذا كان
اضافة يلزم ان يكون اللزوم بين التكوين والمكون من الجانبين فان التكوين لو كان اضافة
يكون ايجاد المكون اخراجا من العدم الى الوجود ولا شك ان ايجاد المكون كما يكون وقت
حدوثه يكون ايضا وقت بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من الجانبين فلا يرد النقض بالوجه
مع المحل ولا بالصفة الحادثة مع الذات قوله ولو سلم اي ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان
غير الفاعل ايضا اي كما كان غير المفعول وقوله فان القائل بالعينية يبني كونه صفة حقيقية
يعني ان الشارح لما قال ان الفعل يغاير المفعول ظهر بطلان قول من قال انه عين المكون وذلك
لان الفعل لا يكون عين المفعول وان لم يكن صفة حقيقية فهذا الكلام من الشارح يكون الزاما
على القائلين بالعينية ويجوز ان يكون الكلام كشفا لقول القائلين بان التكوين صفة حقيقية
وذلك لان التغاير بين المفعول ونفس الفعل يدل على التغاير بين المفعول ومبدأ الفعل
بالطريق الاولى فيكون ذكر الاول كناية عن الثاني فكانه ابلغ من التصريح وقوله ويمكن
ان يراد بالفعل ما به الفعل فعلى هذا يجوز ان يكون لفظ الفعل حقيقة عرفية في ما به الفعل كما
كان لفظ التكوين حقيقة عرفية في مبدأ التكوين يعني ما به التكوين بمعنى الايجاد ويجوز ان يكون
لفظ الفعل مجازا فيما به الفعل وقوله جواب التسليم الاول وهو ان يقال عدم الغيرية لا يكفيه
اللزوم من جانب وقوله بل الثاني ايضا وهو ان يقال الاشي له في كون الصفة الحادثة غير
الذات مع ان الكلام في الفعل الذي هو صفة حادثة قوله اذ الاحتياج اليه اي الى الصانع

قوله يستلزم

الصانع انما هو في التكوين والايجاد والخلق والمفروض ان تكوين الشيء وايجاده
وخلقه هو عين ذلك الشيء ومن المعلوم ان ماهية الشيء ليست بجعل الجاعل فيلزم ان يكون ذلك
قديما مستغنيا في التكوين والايجاد والخلق عن التكوين الذي هو نفسه قوله اقدم من القدم
آه قوله اما القوي القديم في اللغة ما مضى عليه زمان طويل كقوله تعالى كالعرجون القديم وقوله
لانه قديم بدون التكوين لا يستلزم كونه اقوى واولى وانما يستلزم لو لم يكن المكون
قديما بنفسه لكن المفروض هو ان التكوين عين المكون فيكون مكونا بذاته فيلزم ان يكون
كل واحد منهما قديما بذاته نعم كون التكوين عين المكون محال في نفس الامر لكن المحال جاز
ان يستلزم المحال فلو كان عينه لزم ان يكون المكون موجودا قديما بذاته هف قال
الشارح لكن ينبغي للعاقل آه هذا تعريض على المصنف واصحابه الماتريدية بانهم ليسوا
في ردهم هذا ما يليق بالعقلاء وقوله ليس امرا محققا مغايرا للمفعول وانما لم يقولوا
التكوين نفس المكون بكسر الواو لانهم قد نفوا كونه صفة حقيقية بينه مع ما فيه سوء
الادب ولان التكوين يتجدد عند تجدد المكون بفتح الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن
الآخر فكانه نفسه بخلاف المكون بكسر الواو فانه قديم ينفك في الازل عن التكوين وقوله
لا كما زعمت الفلاسفة آه فانهم قالوا ان ارادة الله هي نفس العلم بوجه النظام الاكمل
ويسمونه العناية الازلية وقالوا علمه عين ذاته فلذا قالوا انه تعالى موجب بالذات قوله على ابطال
قول الحكماء آه قالت الحكماء الممكنات باسرها قابلة للوجود على وجوه مختلفة الا ان بعض
تلك الوجوه اصلح واكمل النظام الكل من حيث الكل وهو هذا النظام المشاهد فلذا
وقع العالم على هذا النظام المشاهد استنادا الى المبدأ في الاسم كلية وقوله قد
خفي عليه الضروريات لا نزاع في ان وجود العالم على الوجه الاوفق يدل دلالة ضرورية
على كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل ضرورة وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى اعم فانه كما
يتناول المختار يتناول الموجب ايضا فان الحكماء قالوا ان مقدم الشرطية الاولى واجب
الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق
الله سبحانه وتعالى كذا في شرح المواقف واما كون وجود العالم على الوجه الاوفق

قبه ان كون الواجب قديما بدون التكوين صح

دليلا على كونه قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل فدعوى الضرورة فيه غير
مقبول فان دعوى الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبله اهل المناظرة لكن مقصود
الشارح هو اثبات المعنى الثاني الذي هو الاخص فلا بد له من دليل يدل على كونه قادرا
مختارا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل وقوله نعم قد بينا فيه باحتمال الواسطة
اي ويحتمل ان يصدر عن البارى تعالى بطريق الايجاب وسط قديم مختار يصدر عنه
الحوادث بحسب ارادته المختلفة على الوجه الاوفق فعلى هذا يلزم ان يكون البارى تعالى لام
فاعلا مختارا بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم هذا وانت خبير بان حدوث
ما سوى الله تعالى يبطل احتمال الوسط المختار واذا بطل هذا الاحتمال وكان البارى تعالى
موجبا يلزم قدم العالم او يلزم التسلسل والشروط المتعاقبة والجميع على ما حققته في موضعه
قوله بمعنى الانكشاف التام اه فقوله مصدر المبني للمفعول فعلى هذا يكون رؤية الله تعالى
هو بمعنى كونه تعالى مرئيا ولو كانت الرؤية مصدرا من المبني للفاعل مضافا الى المفعول
كما هو الظاهر كان تفسيره بالانكشاف تفسيرا باللازم وعلى التقديرين فمحل النزاع
هو رؤية الله تعالى بحاسة البصر وهي ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر وان
يحصل للعبد بالنسبة اليه تعالى هذه الحالة المعبرة عنها بالرؤية على ما يجيء تفصيله ان شاء
الله تعالى قوله بمعنى ان العقل اه يعني ان من اصحابنا من هو ان يحكم العقل بجواز رؤية الله تعالى قوله هذا هو الامكان الذهني اي صح
جوازا في نفس الامر وليس مقصودهم هو ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناعه فان
هذا المقصود ليس محل النزاع مع انه منقوض بجميع الممتنعات النظرية كجسمية الواجب
تعالى عن ذلك فانه يقال مثلا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تعالى ما لم
يقم برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه ونحن نقول بانه التوفيق ان مراد الشارح
هو ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى بل يحكم بجوازها ما لم يقم برهان على ابه صح
الامتناع اما قولنا بل يحكم بجوازها فقد اشار اليه الشارح بقوله مع ان الاصل عدمه اي عدم
الامتناع ثم ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي ههنا لان المقصود هو ان يتوقع عليه ما بعده
من قوله واجيب بالنقل واما النقض بالجسمية ونحوها فجوابه هو انا لا نسلم ان العقل اذا خلي ونفسه

ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف
رؤيته تعالى اذا لم يقم برهان على امتناعها فيبقى على الجواز الاصلي وهو يكفي ههنا كما
عرفت قوله يرد عليه اه ويمكن ان يكون قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
اشارة الى ان الحكم برؤية الاعيان والاعراض حكم بديهي مع ان الخصم قائل برؤيتهما
ايضا وان ما ذكر ههنا في صورة الدليل كان للتنبيه لا للاستدلال فالاعتراض عليه
بايراد المنع او نحوه لا يجدي كثير نفع قوله اذ لا رابع اه فقوله يرد عليه اه للمانع ان يقول
ان التحيز والمقابلة في الجواهر يكونان بالاصالة وفي الاعراض يكونان بالتبع في الجوهر
بمعنى وفي العرض بمعنى آخر فلم يوجد فيه معنى واحد مشترك بين الجوهر والعرض واما كون
نفس وجوب الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يقتضي المعلل لان فيه المطلوب وهو صحة
رؤية الواجب تعالى وانما قيد وجوب الوجود وهو كونه بالغير لنفي اعتبار الحقيقة
فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها كالامكان وغيره وقوله فلا ضرر في النقض
بها بل في الايراد بها نفع للمعلل اذ يلزم من كون الماهية والمعلولية وكونهما متعلقا
للرؤية كون الواجب تعالى ايضا متعلقا للرؤية لانه تعالى من افراد الماهية والمعلولية ونحوهما
من الامور العامة والمفروض ان كل واحد منهما متعلق للرؤية وقابل لها فكذا الواجب تعالى
واما قوله يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجودات الممكنة مدفوع بما يذكر فيما بعد الرؤية صح
من امتناع وجود لفقد الشرط او وجود مانع لا يمنع للصحة المطلقة وذكر في شرح المقاصد
ان الشرطية او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها فتدبر قوله والامكان اه
نقل عنه ان وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشيء من خواص الموجود ان
كما اشير اليه آنفا وقد عرفت آنفا وجه اندفاعه ايضا فتذكر قوله فلا يتم المقصود
وهو صحة رؤيته تعالى وذلك يجوز ان يكون الحدوث او الامكان شرطا لصحة الرؤية
فلا يصح رؤيته تعالى وانت خبير بان الشارح قد صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق
الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف

ويؤيده ماذكره في شرح المواقف ان المراد بالعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به
الرؤية لا ما يوثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري
ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا
انتهى كلامه فافهم والله المعين **قوله** يتوقف اه وذلك لان الشرط او المانع من الامور
الخارجية عن متعلق الرؤية فيكون الصحة او الامتناع لذاته لا لامر خارج عنه وانت
خبير بان هذا الاعتراض مندرج فيما يذكره الشارح وهو قوله يجوز ان يكون
متعلق الرؤية الجسمية وما يتعلق بها من الاعراض **قال** الشارح فالواحد النوعي
قد يعلل بالمختلفات اي فيجوز صحة الرؤية بخصوصية الجوهر وقوله فالعدم يصلح علة
للعدمي اي فيصلح الامكان او الحدوث لصحة الرؤية **قوله** ثم لا يجوز اه فقوله لا يرد عليه
الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذلك انا سلمنا انه لا يجوز ان يكون
متعلق الرؤية خصوصية الجوهر فقط وخصوصية العرض فقط لكن لم لا يجوز ان يكون
متعلق الرؤية خصوصية كل واحد من الجوهر والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتهما رؤيته تعالى
وانت خبير بان هذا الايراد يكون راجعا الى النظر الذي اورده الشارح بقوله وفيه
نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها اه واذا كان راجعا اليه ينبغي ان
لا يذكر قبل ذكره **وقوله** اذ يمكن ان يقال فيه بحث فانا سلمنا انا اذا راينا زيدا لا
ندرك بالخصوصية الجوهرية في زيد فقط او الخصوصية العرضية فقط غاية ما في الباب
انا لا ندرك من الخصوصية الا هوية ما وهذا احتمال عقلي لا بد لنفيه من دليل **قلنا** اه اصحاب
هذا الوجه الاول انا نرى كل واحد من الجوهر والعرض فلا يكون مختصة بالجوهر فقط ثم
لا بد لهذه الرؤية العامة من متعلق عام ايضا غير مخصوص بشيء من الجواهر والاعراض ومع ذلك
لا بد ان يكون امرا وجوديا وذلك المتعلق العام هو كون الشيء له هوية ما وهو مشترك بين
الواجب والجوهر والعرض فيجوز ان يكون الواجب تعالى ايضا متعلقا للرؤية **قوله** رد
بان مفهوم الهوية اه وهذا الرد هو ماذكره السيد الشريف في شرح المواقف وانت خبير بانه يكون

وما يتبعها ح

علة ح

[illegible] ح

قبل ذكر هذا النظر ح

يكون راجعا الى نظر الشارح فلا ينبغي ان يذكر هذا النظر وذلك لان حاصله هو انه يجوز ان
يكون متعلق الرؤية هو خصوصية كون الشيء له هوية ما لا نفس مفهومه فانه من المعقولات
الثانية فكيف يكون متعلق الرؤية وتلك الخصوصية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض
من غير اعتبار خصوصية الجوهرية او العرضية ثم انه تعالى منزه من الجسمية وما يتبعها فلا
يلزم كونه متعلقا للرؤية **وقوله** منقوض بصحة الملموسية وقال في شرح المقاصد واما
النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى كلامه ويمكن
ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا يكون مشتركة بين الجوهر والعرض فلا نقض
بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها ويمكن ان يقال ايضا كما انه تعالى جاز ان يكون
مرئيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا على جهة جاز ايضا ان يكون ملموسا بالقوة اللامسة
لا في مكان ولا على جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية ايضا لعدم
تخلف الحكم عن الدليل المذكور **قال** الشارح لكان طلبه جهلا فالت المعتزلة الجهل ببعض
احوال الباري لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته ورد ذلك بان تجويز كليم الله تعالى بما
يمتنع عليه تعالى مع علم آحاد المعتزلة به بدعة شنعاء **قوله** المعلق اه والحق ان التركيب المذكور
لا يصح في اللغة بل الصحيح هو ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول ويؤيده ماذكر في شرح المواقف
انه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه كما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا
ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لان المشروط متحقق على تقدير وجود
الشرط وعدمه لا محال فايدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود
بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في
جانب الوجود مع قطع النظر عن جانب العدم وعلى التقديرين يحصل المط وهو ان المعلق بالممكن
ممكن **قوله** وقد اعترض عليه اه فقوله مجاز عن العلم الضروري بمعنى قوله ارني اي اجعلني
عالما بك ضروريا وقوله بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية اي لو كانت الرؤية المطلوبة
في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه في قوله انظر اليك بمعناه ايضا والنظر وان
استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف اللفظ قطعا كذا في شرح المواقف

اي ح

علماء

بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى جميع اعضاء المخلوقات ادراك اللمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس صح

اي جهل ظ

[illegible]

وقوله والخطاب لايقتضى الا العلم بوجه اه قلنا الآن عنده العلم ينبغى متوجها الى خصوصية
ذاته تعالى لان الخطاب لا يتصور الا بالنسبة الى مخاطب معين ولا شك ان هذا العلم
علم ضرورى مخلوق الله تعالى حاصل قبل سوال موسى عم الرؤية ثم لو قال اجعلنى عالما
بك ضروريا بينا دل هذا انه تعالى لم يجعله عالما به علما ضروريا حتى طلبه ليحصل له العلم الضرورى علاه
به تعالى وهذا غير معقول مع ان فيه ترك ادب بخلاف ما اذا قيل اجعلنى رائيا بك فان
الرؤية لم تحصل بعد فيكون طلبها امرا معقولا وليس فى ذلك ترك ادب وهذا الذى ذكرناه
ظاهر للعاقل المنصف **قوله** فلا اشكال اصلا اى فلا تردد فى انهم كفار فلا يحسن
ترديد الشارح بان يقول انهم ان كانوا مؤمنين اه لان الترديد انما يحسن اذا كان فى
كونهم تردد لكن لا تردد فى كونهم كما عرفت ويمكن ان يقال ان ترديد الشارح ههنا للتفصيل
لا لاظهار الترديد وبيان الاحتمال وذلك لان قوم موسى عم كانوا فرقتين احديهما
هم المؤمنون والاخرى هم الكافرون ذكر فى تفسير القاضى انهم كانوا ستمائة الف ما نجى من
عبادة العجل منهم الا اثنى عشر الفا انتهى كلامه فى حاصل كلامه هو ان قوم موسى عم ان
كانوا مؤمنين وهم الفرقة الاولى لكفاهم قول موسى عم وان كانوا كفارا وهم الفرقة
الثانية لم يصدقوه وانما ذكر ههنا فرقة المؤمنين توسيعا لدائرة جواب اصحابنا عن
اعتراض المعتزلة وذكر فى شرح المواقف ان موسى عم لو كان مصدقا بينهم لكفاه فى دفعهم
ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب ان يردعهم اى يكفهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى
كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة وان لم يكن
مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين فصدقه لم يصدقوه ايضا فى الجواب بلن ترانى
اخبارا عن الله تعالى لان الكافر لم يحضر وقت السوال ولم يسمعوا الجواب بل الكافرون هم الكفار ب
السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم معجزاته الباهرة **قال**
الشارح اما الكتاب اه فان النظر فى الآية الكريمة موصولا بالى فينبغى ان يكون بمعنى الرؤية
فى ذلك اليوم وهو المطلوب وقوله كما ترون القمر ليلة البدر الحق تشبيه الرؤية بالرؤية فيكون الرؤية
فى الكمال لا تشبيه المرئى فى الجهة وهو علو المكان **قوله** والجواب اه قوله لا نزاع فى هذا النوع
بالرؤية

النوع من الرؤية وهو المشروط بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة والحق ان الحالة المسماة
عند اهل السنة بالرؤية والانكشاف التام ليست مخالفة لذلك النوع بالحقيقة لكنهم يدعون
ان ذلك النوع حاصلة بحاسة البصر بان لا يكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة اصلا
ثم ان كون محل الرؤية امرا جسمانيا وهو الحدقة لا ينافى ان يكون متعلق الرؤية غير
جسمانى وهو البارى تعالى كما ان كون محل العلم الضرورى امرا جسمانيا وهو القلب
عندنا وعند المعتزلة ايضا لا ينافى ان يكون متعلق العلم الضرورى غير جسمانى وهو البارى تعالى
قال الشارح وكون الادراك هو الرؤية مطلقا اى بعد تسليم كون الادراك
هو الرؤية مطلقا يعنى انا لا نم اطلاق ذلك بل هو مقيد بكون على وجه الاحاطة بجانب
المرئى فالادراك اخص من الرؤية ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وقوله لا دلالة فيه
على عموم الاوقات فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة **قوله** كالمعدوم اه ههنا
ابحاث الاول ان مراد ذلك المستدل هو الالزام على المعتزلة وليس مراده تحقيق الاستدلال
على جواز الرؤية وبيان ذلك ان المعتزلة لما استدلوا بهذه الآية على عدم جواز الرؤية
قال ذلك المستدل فى جوابهم ان الآية لا تدل على عدم جواز الرؤية بل تدل على جوازها وهذا
القدر من المعارضة يكفى لنا فى الالزام عليهم غاية ما فى الباب ان استدلالهم واستدلالنا
لما تعارضا تساقطا الاستدلالان لا يضرنا لان غرضنا رد استدلالهم بالآية وحصل هذا
الغرض وغرضهم تحقيق عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت البحث الثانى
ان مبنى كلام ذلك المستدل على العرف واللغة فان اهل العرف واللغة اذا ارادوا مدح
شئ من انسان او فرس او لباس او غلام او جارية او نحو ذلك كانوا يقولون ان هذا
الشئ مما لا يدركه الابصار ويقولون مما لا يراه العيون مع انه ما يدركه الابصار
ويراه العيون فهذا القول منهم يدل على امكان رؤية ذلك الشئ وزيادة الترغيب فيه
بخلاف الاصوات والروايح ونحوهما فانها ليست مما يدركه الابصار عادة فلا يحسن
مؤخرا بعد ادراك الابصار وبعد رؤيتها نعم اذا ارادوا مدح الاصوات يقولون
مما لم يسمعها اذن واذا ارادوا مدح الروايح يقولون مما لم يشمها انف ثم لما قبل فى شانه

لا تدركه الابصار فهم انه تعالى مما يمكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفي انما للتمدح بذلك
النفي وللتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء والبحث الثالث ان قلنا ان نفي الرؤية في مقام
المدح يدل على امكان الرؤية ولم تقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان ذلك
النفي حتى يرد علينا النقض بنفي الشريك او نفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع امكان
المنفي في صورة النقض ينافي الالوهية والامكان المنفي فيما نحن فيه بصدده وليس نقصا
بل هو كمال ولطف واحسان اللهم ارزقنا الرؤية وبعد نا عن الحرمان قال الشارح
ومنها اي ومن السمعيات ان الايات الواردة في سوال الرؤية اه نحو قوله تعالى وقال
الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طلبها عتيا اي مجاوزا للحد مستكبرا اي رافعا
نفسه اي مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة طلب ساير المعجزات وقوله تعنتهم وعنادهم
ولهذا استعظم في نزول الملائكة مع امكانه بلا خلاف كذا في شرح المواقف وقوله
وبهذا اي عدم منع موسى عليه السلام مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اي ولامكان الرؤية
في الدنيا قال المص والله خالق لافعال العباد يعني ان افعال العباد واقعة بقدرة
الله تعالى ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة
واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعلية المقدور مقارنا لقدرته واختياره
وارادته فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته من غير ان يكون منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا وهو
مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف وسيجيء بعض ما يناسب بهذا المقام ان شاء الله
قوله فان الاول اه يعني ان لكل واحد من خلق الفعل الاختياري وكسبه كالمشي الى
المسجد مثلا كان مسبوقا بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي المتعلق بذلك الفعل
لكن الكسب يكفيه القصد الجزئي الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي لان محل الكسب
ليس موجدا للفعل بل كان محلا له باختياره فهذا القدر من القصد والتصور يكفي لمحليته
بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة للوجود بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي ولا شك

ولا شك ان اجزاء ذلك المشي امور متكثرة لانها حركات متكثرة كل واحدة منها مسبوقة بقصد جزئي
مسبوق بتصور جزئي ولا شك ايضا ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يتصور
الا ممن له العلم الشامل والقدرة الكاملة وهو الله القوي العزيز فان قيل لا نم ان
افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي بل
يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي لا بد لنفي ذلك من دليل فانا نمنع ورود المنع قلت
هذا المنع انما يتوجه على الحكماء القائلين بالاستعداد فان القائلين بالاستعداد للحل يكفيهم
الاجمالي واما اصحابنا فانهم لا يقولون بالاستعداد فيلزم كانوا يقولون بان كل حادث
فهو مسبوق بقصد جزئي مترتب على تصور جزئي واما كون هذا القصد ازليا او متجددا
فقد اختلفوا اصحابنا فيه كما مر قوله بل لو سئل اه فقوله لم يعلم حتى لو سئل عن تلك
الاجزاء او عن تفاصيل حركاتها لا يقدر على الجواب اصلا بل يعلم بالضرورة الوجدانية
انه لا يقدر على العلم بتلك الاجزاء تفصيلا ولاجل كانها المسبوقة بالقصد التفصيلي
وانكار ذلك مكابرة لا يلتفت اليها قوله اي علمكم اه قوله ينبغي اه والحق ان لفظ علمكم
حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر كما ان لفظ الضرب او القيام او القعود
او نحو ذلك حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل الواقع هو ان هذه
الالفاظ اذا اطلقت لا يتبادر منها الا ما هو الحاصل بالمصدر واما المعنى الذي
هو معنى المصدر فهو خلاف الظاهر والمتبادر ثم ان متعلق الخلق هو هذا المتبادر اعني
الحاصل بالمصدر فلا حاجة الى جعل المصدر مجازا عن معنى المفعول كما توهم ثم ان الاضافة
تفيد العموم مثل الاضافة في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالاضافة في
امره تفيد العموم ومثل الاضافة في قولهم اتفق اهل الكوفة فان اضافة الاهل تفيد
العموم كما ان الموصول قد يفيد العموم نحو الذي ياتيني فله درهم اذا ثبت هذا الذي
ذكرنا ظهر لك انه لا فرق بين الاضافة والموصول في انهما قد يفيدان العموم واما جواز افادة
الموصول بطريق الوضع وافادة الوضع الاضافة بطريق المجاز فتحكم محض بل الحق ان كل واحد
منهما يفيد معنى الاستغراق بطريق الوضع على ما علم في اصول الفقه وقوله فلا يتم المقصود وهو انه تعالى

او التصور التفصيلي صح

على العلم صح

خالق لجميع معمولات العباد فلو لم يحمل الاضافة على الاستغراق لصار المعنى ان الله تعالى خلق بعض
معمولاتكم فلا يثبت ان يكون مثل السرير بالنسبة الى النجار مخلوقا له تعالى فان السرير وان كان
معمولا ولكن لم يثبت ان جميع المعمولات مخلوق له تعالى وقيل المراد بما تعملون الاصنام فيكون
المعنى والله خلقكم واصنامكم قلنا لو سلم ان المراد هذا يكون المعنى ان الله تعالى خلق مادة
الاصنام وصورها ولا شك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد
لكن بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الآية الزاما على المعتزلة القائلين بان
افعال العباد حاصل بطريق التوليد مخلوقة للعباد بطريق التوليد قال الشارح
وللذهول عن هذه النكتة اه اى عن ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل
بالمصدر وقوله بدلالة العقل يعنى ان المخصص هنا هو العقل فلا ينافى ان يكون
العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل على ما بين في اصول الفقه
قوله افمن يخلق اه والمعنى الظاهر هو ان يقال ان من لا يوجد منه حقيقة الخلق لا يماثل
من وجد منه حقيقة الخلق وقد نزل الفعلان منزلة اللازم كما في قوله تعالى هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون والمعنى لا يستوى من وجد منه حقيقة العلم ومن لا يوجد
منه هذا مبنى على ما افاده الشارح في المطول قوله والمعتزلة اه فقوله وورود الآية
عطف على قوله كون الخلق والمراد بالآية السابقة هي قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق ويكون
ورود هذه الآية في مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة لكن قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط لاستحقاق العبادة
قوله لبطل قاعدة اه فقوله فعل ما يجيء من قوله لا يكلف نفس العبد بما ليس في وسعه
والحاصل ان تكليف ما لا يطاق غير جائز عند المعتزلة وغير واقع عندنا ولو كان جميع افعال
العباد مخلوقة له تعالى لزم ان يكون تكليف العباد بافعالهم تكليفا بما لا يطاق لان المفروض
ان الكل بخلق الله تعالى وتكليف ما لا يطاق اولى كما عرفت ولزم ايضا بطلان قاعدة المدح باطل تب
والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد ممدوحين ومذمومين ومثابين
ومعاقبين على افعالهم الاختيارية مع ان الكل بخلق الله تعالى قوله والمدح والذم اه فقوله

يعنى ان المدح والذم باعتبار المحلية صح فيهام

قوله يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط التأثير والايجاد
بالاستقلال وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته عن الآفة وعدم سلامته عنها فان
ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها كذا في شرح المواقف وقوله فلا يسأل عن لمية انه لما كان انه
لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء ولم لم يحصل من مماسة الماء فكذا
ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما
ابتداء ولم لم يعكس فيهما كذا في شرح المواقف قوله اشارة اه فقوله على ان يقول متعلق بقوله
اجرى قال الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فذهب الشيخ ابو منصور الى
ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان
حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد به
الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والمعنى ان يقول
له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي لا الكلام اللفظي
لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر فيتسلسل قال بعض الافاضل انما قال لا يبعد ولم
يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه تعالى بوقوعه قوله وهو عبارة اه فقوله ويؤيده
قوله تعالى آه يقال قضاه اى صنعه وقدره ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين
ومنه القضاء والقدر كذا في الصحاح فعلى هذا يكون قول المص وقضيته وتقديره عبارة
عن معنى واحد مثل قوله بارادته ومشيئته والمقصود في امثال ذلك التفنن في العبارة
وهو من محسنات الكلام ولك ان تقول المراد بالارادة الازلية هو القصد الازلي
المتعلق بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فيكون هو من الصفات الاضافية لا من الصفات
الحقيقية ويؤيد هذا الاحتمال ان القضاء يجيء بمعنى الحكم يقال قضى اى حكم على ما ذكر في الصحاح
وفي شرح المواقف ايضا والظاهر ان القصد الازلي بمنزلة الحكم من الاحكام بخلاف صفة
الارادة على ما لا يخفى وقوله ويؤدي الى التكرار اى الى زيادة التكرار فان اصل التكرار قد حصل
بقوله ومشيئته قال الشارح لان الرضاء بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر
غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه

ولكن ينبغي ان يسلب الله تعالى عنه الايمان حتى يمتنع منه على ظلمه كذا في الناتارخانية قوله والرضا
انما يجب آه قوله بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر ذكر في شرح المواقف ان الكفر نسبته الى الله تعالى
باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبته الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكار
الكفر بالنسبة الى الثانية دون الاولى والرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
وليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه
صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وقوله مما لا نزاع
في صحته لا نزاع في صحة ذلك لكنه لا يفيد في الجواب عن السؤال المذكور وهذا هو مراد من قال لا معنى
للرضاء بصفة من صفات الله تعالى وذلك لان حاصل السؤال هو ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله
لوجب الرضاء به لان الرضاء بقضاء الله تعالى الذي هو صفة من صفاته الاعتبارية واجب
اجماعا فيلزم ان يكون الرضاء بالكفر واجبا ايضا لانه لازم لصفة القضاء وموجب لها
ووجوب رضاء الملزوم يستلزم وجوب رضاء اللازم بالضرورة لكن الرضاء بالكفر
كفر اجماعا ولما كان حاصل السؤال هكذا لم يفد الجواب بان يقال الرضاء انما يجب بالقضاء
دون المقضي فان قوله انما يجب بالقضاء مسلم عند السائل ايضا مع انه كان مندرجا في السؤال
فلا يفيد ايراده في الجواب واما قوله دون المقضي فهو محل النزاع فلا يفيد ايضا وذلك
لان السائل يقول لما لزم الكفر للقضاء المرضي لزم وجوب الرضاء بالكفر ثم يقال ان الكفر
نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته الى آخر ما ذكرناه آنفا وحاصله ان الكفر ناظرا الى ذاته لا نحكم
عليه انه قبيح او حسن عندنا وانما نحكم عليه باحدهما باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب الكفر
الى ارادة الله تعالى باعتبار خلقه اياه كان بهذا الاعتبار مرضيا واذا نسب الى العبد كان
بهذا الاعتبار منكرا قال الشارح وهذا شنيع جدا فانه لا يصير على ذلك رئيس فرقة
من عباد الله تعالى كذا في شرح المقاصد قوله حكي عن عمرو بن عبيد آه قوله كالملك قال
في شرح المقاصد كالملك اذا اراد وطلب دخول القوم ارادة رغبة واختيار
لا كرها واضطرارا فلم يدخلها وقوله وليس بشيء قال رحمه الله ليس بشيء لانه لم يقع هذا
المراد ووقع مراد العبيد والخدام وكفى بهذا نقصا ومغلوبية انتهى كلامه لكن المعتزلة كانوا

كانوا يقولون ان الارادة التي يقتضيها هو الامر والطلب ولا شك ان مخالفة امره تعالى لا يلزم
نقصه ومغلوبيته اجماعا وقوله وقيل آه هذا جواب عن قوله وليس بشيء وقوله
وهو مذهب اهل السنة اي كما ان مخالفة رضائه تعالى لا يوجب نقصه ولا مغلوبيته اصلا
على ما ذهب اليه اهل السنة كذلك مخالفة ارادته الغير المجبرة لا يوجب شيئا منهما اصلا وقوله
وهو خال عن التحصيل اي ما قيل ليس له معنى محصل اصلا اذ هو مبني على عدم معرفة معنى الرضاء
كما تر وقوله وقد يجتمعان آه فانهما يجتمعان في ايمان المؤمن فانه في تعلق ارادته كان موافقا
لرضائه ايضا وتعلق الارادة يوجد بدون الرضاء في كفر الكافر وفسق الفاسق والرضاء يوجد
بدون تعلق الارادة في ترك الاكل المباح مثلا وقوله ثم تخلف المراد آه هذا ناظر الى
قوله وقد لا يجتمعان اذ يتوهم جواز تخلف الرضاء عن تعلق الارادة مع انه لا يوجب نقصه تعالى ثم لو
تخلف مراده تعالى عن تعلق ارادته يلزم نقصه لكن هذا التخلف غير لازم من تخلف الرضاء قال
الشارح وقد يتمسك من ابى نبيين بالآية الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا اباؤنا حكى الله عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد ان لا نشرك ما اشركنا فالوا عدم صح
ذلك الكلام سخرية من النبي عم ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته لا تفويضا للكائنات
الى مشية الله تعالى والثانية وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة
فبعض الكائنات ليس مراد الله تعالى قلنا لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض مراده
بخلاف ظلم عليهم فانه ليس بمراده تعالى والثالثة والله لا يحب الفساد والفساد كائن
والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي لا يتبعها مؤاخذة
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخرى هي ادل على المقصود
منها الاولى لو شاء لجمعهم على الهدى الثانية لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة
ولو شاء الله لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية في هذه الآيات ونظايرها
على القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه
هذا مأخوذ من شرح المواقف قوله وللعباد افعال اختيارية آه فقوله وهو مذهب
الجبرية هم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل بمنزلة الجمادات فيما يوجد فيها

وقوله وهو مذهب الاشعري وقد مر تفسير مذهب الشيخ في قوله والله تعالى خالق لافعال العباد
وقوله وهو مذهب المعتزلة قالوا هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
بل باختيار وقوله وهو مذهب الفلاسفة اه قال الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل
الوجوب وامتناع التخلف بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وقوله وهو مذهب الاستاد قال
الاستاد ابو اسحق هي واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا بالفعل نفسه وقد جوز اجتماع
المؤثرين على اثر واحد وقوله وهذا هو مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني هي واقعة بالقدرتين
على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية كما في لطم
اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية ذاته صح
على الثاني بقدرته وتاثيره وما ذكرنا كله من التفاسير مذكور في شرح المواقف وقوله العبد صح
خص العباد بالذكر ولعلهم ارادوا بالعباد جميع الحيوانات كما ارادوا من بني آدم نوع
الانسان فيكون من قبيل ذكر الخاص وارادة العام قوله لما صح تكليفه اه فقوله تفسيره
نظر تذكره وهو قوله والثواب والعقاب تصرف له تعالى فيما هو خالص حقه فلا يسئل فعل الله سبحانه صح
عن لميتها الظاهر ان مراد الشارح ههنا هو الالزام على الجبرية فانهم كانوا يوافقون المعتزلة
في ابي بالكوفة بالفعل قبل ورود الشرع على ما ذكره في شرح المواقف في بيان الفرق
الاسلامية ثم انهم كانوا يقولون بالوجوب العقلي على العباد باستحقاق الثواب والعقاب
قبل ورود الشرع بالطريق الاولى وقوله لجواز ان يكون داعيا اه يعني ان التكليف
يكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة باعتبار ذلك
الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة او معصية ويصير علامة للثواب والعقاب
لا سببا موجبا لاستحقاقهما ماخوذ من شرح المواقف وانت خبير بان مذهب الاشعري بهذا صح
هو ان قدرة العبد لا دخل لها في وجود افعاله سوى كونه محلا لتلك الافعال فيرد على مذهب
الاشعري ايضا الاعتراض بعدم فائدة التكليف لان وجود القدرة وعدمها على السواء
عنده فلذا قالوا هذا المذهب هو المسمى بالجبر المتوسط وبين ما هو تتمة لهذا الكلام ان شاء الله
قال الشارح والنصوص القاطعة تنفي ذلك اي تنفي ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا

اصلا قوله بالنسبة الى كل ممكن اه الظاهر ان هذا ايضا ينبغي ان يكون بالنسبة الى
الموجودات فقط ويؤيده قول المصنف يثابون بها ويعاقبون عليها فان الثواب والعقاب
لا يتصور ان الا بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى ان يقال ان مورد هذا السوال
هو قوله وللعباد افعال اختيارية اه وانه كان سوالا من طرف الجبرية ومورد السوال
السابق هو قوله والله خالق لافعال العباد والا قوله ونقديره وانه كان سوالا من طرف
المعتزلة كان مورد السوال الثاني مورد مغايرا لمورد السوال الاول ومورده اعاده وكلام
الشارح هذا السوال مع الجواب افادة للطالبين زيادة قوة في دفع سوال كل واحد من
الخصمين هذا ولك ان تقول منشأ السوال الاول هو الارادة وحدها ومنشأ السوال الثاني
هو مجموع الارادة والعلم قوله والا لجاز انقلاب علم جهلا اه قال في شرح المواقف
ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا لجاز انقلاب العلم
جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا لجاز ذلك الانقلاب
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع قال ايضا
ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد الله عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة
على شيء منها اصلا وقوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة ويؤيده ما ذكر في شرح
المواقف ان اسناد العدم الى مشية القادر وارادته يقتضي حدوث العدم كما في الوجود
فيلزم ان لا يكون عدم الحادث ازليا انتهى كلامه ويمكن ان يقال تعلق الارادة بالعدم
مجاز عن عدم تعلق الارادة بالوجود وقرينته هو حكم العقل بان الارادة لا تتعلق بالعدم
اصلا بل المتعلق بالعدم هو عدم التعلق بالوجود ويمكن ان يقال ايضا كما ان تعلق الارادة
بالوجود امر اختياري مستند الى صفة الارادة كذلك الكف عن تعلق الارادة بالوجود امر اختياري
مستند الى صفة الارادة ايضا لكن تعلق الارادة بوجود الممكن يقتضي ان يكون وجوده
حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار واما نفس الكف عن تعلق الارادة فانه يجوز
ان يكون ازليا ومتعلقه وهو كون الشيء مكفوفا عن الوجود فهو ايضا ازلي ثم ان دوام
العدم العدم الازلي الكل حادث تابع لذلك الكف الازلي التابع بصفة الارادة ولا نسلم

ان تابع التابع تابع فيكون العدم ازليا لكل حادث حادثة تابع لصفة الارادة وهذا
معنى كون الاعدام الازلية اثار الارادة فلذا يلزم كونها حادثة كما عرفت وقوله لم يتوجه
السوال اه اى للمعتزلة ان يقولوا المقدمتين المذكورتين اذ كان لهم ان يقولوا لا نم ان ارادة
الله تعالى لو تعلقت بالوجود وجب فانها تعلقت بايمان الكافر ولم يجب ايمانه ولا نم ايضا ان ارادة ذلک الوجود
الله تعالى لو لم تتعلق بالوجود يمتنع ذلك الوجود فانها لم تتعلق بكفر الكافر مع ان كفره لم يمتنع بل
وجد قال الشارح يعلم ويريد ان العبد يفعل اه هذا مبنى على ان علمه تعالى وارادته تابعان
لاختيار العبد وارادته ويجئ التحقيق ان شاء الله تعالى قوله قد يمنع هذه المقدمة اه اعلم
ان هذا المنع مبنى على عدم الفرق بين مورد السوال ومنشائه فان مورد السوال هو اختيار
اختيار العبد ومنشأ السوال هو علم الله تعالى وارادته وان كانا تابعين لاختيار
العبد او ممتنعا لازما لترك العبد ولا شك ان وجوب الوجود او امتناعه بناء على اختيار العبد
واجب بالوجوب باختيار العبد يتحقق لا اختياره لا ينافيه وكذا الامتناع لترك العبد باختياره
يتحقق لا اختياره لا ينافيه نعم يتوجه ان يقال هذا الجواب لا يناسب من مذهب الاشعرى
ويجئ تطبيقه ان شاء الله تعالى قوله محقق للاختيار اه قوله لانه لا يوجد شيئا اى لان العبد
لا يوجد شيئا عند الاشعرى بل لا مدخل له فى وجوده عنده وقوله وهو جبر متوسط اى هو
متوسط بين الجبر الخالص وهو مذهب الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية وهو مذهب
المعتزلة وحاصل كلامه هو ان الجبر المتوسط لا ينافى حصول المقصود ههنا اذ المقصود
هو ان لا يكون فعل العبد كحركة الجمادات وهو حاصل على المذهبين مذهب الاشعرى
ومذهب الاستاد وقوله بكل من الطرفين اى بكل واحد منهما على سبيل البدل لا على سبيل
الاجتماع فان اجتماعهما محال قطعا وقوله بلا داع اذ لو تعلقت تلك الصفة بالداعى يلزم الايجاب
وهو مناف لكون العبد مختارا مع انه مختار عند الاستاد قوله وايضا منقوض اه فقوله
ايضا اى كازلية تعلقات العلم والارادة كازلية نفس الارادة وقوله قد يجاب اى يجاب
عن النقض المذكور ولا يخفى ان هذا الجواب ساقط فان حاصل النقض ان يقال ان الله هو ص
تعالى يعلم ويريد انه يفعله او يتركه باختياره فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا

وهذا ينافى اختياره تعالى واما ازلية تعلق العلم او الارادة فلم يتعرض لها الشارح بل ذكر نفس
العلم او الارادة والظاهر ان حالهما لا تختلف فى اصل الدليل او فى صورة النقض وايضا
لم يتعرض الشارح لكون تعلق العلم سببا موجبا لتعلق الارادة بل يكفى ههنا استلزامه اياه كما عرفت
قوله متعلقا اه الظ ان مراد الشارح هو ان لقدرة العبد وارادته مدخلا ظاهرا وسببية
ظاهرية فى بعض افعاله مع قطع النظر عما هو الواقع فلا حاجة ههنا الى التعرض للدوران فان
الدوران لا ينافى ان يكون الخالق هو الله تعالى فليس لنا حاجة الى التفصى عن هذا المضيق بخلاف
السببية الظاهرة فانها تنافى بحسب الظاهر ان يكون الخالق هو الله تعالى فاحتجنا الى التفصى عن
هذا المضيق الذى ذكره الشارح قوله والتحقيق ان صرف العبد اه فقوله وهو اى جعل القدرة
متعلقة بالفعل انما يحصل بتعلق الارادة بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله صفة
متعلقة بالفعل وهى القدرة وحاصل التفصى عن المضيق هو ان يقال ان ارادة العبد
هى صفة مخلوقة لله تعالى وهى لذاتها تكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتبارى
حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام فيه
بناء على ان كل شئ موجود فهو مخلوق الله ثم اذا تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد
خلق الله تعالى بطريق جرى العادة قدرته وفعله معا موافقين لتعلق الارادة فعلى هذا
لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت الافعال الاختيارية مفوضة الى تعلق ارادته بتلك
الافعال من غير ان يكون له احتياج الى الداعى الذى اعتبره المعتزلة فى طريقى الهارب وقدحى
العطشان وكما ان حصول صفة الارادة فى البارى تعالى لم يكن اختياريا ومع ذلك كان
تعلق الارادة امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخلا فى ايجاد افعاله الاختيارية كذلك حصول
صفة الارادة وفعل العبد لم يكن اختياريا للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة
الارادة امرا اختياريا حاصلا لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل فى كسب افعاله الاختيارية
وبالجملة ان الله تعالى خلق صفة الارادة شرطا حقيقيا وسببا حقيقيا فى حصول افعال
العبد وخلق القدرة علة عادية وشرطا عاديا فى حصول تلك الافعال لا علة حقيقية
بل الخالق حقيقة هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذى ينبغى ان يكون مراد الاشعرى فتامل والله الموفق

وقوله المتأخرة عن القصد أي عن القصد الذي يحدث عند القدرة يعني المؤخر عنه المتأخر عن الشيء
متأخر عن ذلك الشيء فينبغي أن يكون قصد استعمال القدرة بعينه ولعل هذا القائل أراد بقصد استعمال
القدرة جعلها متعلقة بالفعل فلا إشكال عليه أيضا وقوله ثم تقدم الشيء اه جواب عن قوله
لأن صرف القدرة متأخر اه يعني أن تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافي تأخره باعتبار وصفه
أي بالنظر إلى استعمال القدرة وصرفها إلى الفعل فعلى هذا يستمر وجود القصد إلى وجود الفعل
مع وجود القدرة فلا يلزم أن يكون هناك قصدان متغايران بالذات قوله هذا
هو التعقيب الذاتي وإلا فالقدرة مع الفعل لا يخفى أن صرف الإرادة وتعلقها مقدم على وجود
الفعل تقدما زمانيا فيكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر إلى هذا التعقيب وبنى كلامه
في صرف القدرة على التعقيب قال الشارح والكسب مقدور أي أثر الكسب مقدور
وقوله والخلق أي وأثر الخلق ويجوز أن يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق
قوله ويتعدد اه فقوله أفتح شركته أي فتح الشركة وقوله لأن كلام المؤثرين اه يعني
أن الباري تعالى والعبد قد اجتمعا على إيجاد فعل العبد مع أن كل واحد منهما منفرد بما هو له
من حصة التأثير فإن كل واحد منهما حصة من التأثير مخصوصة به فثبتت الشركة على مذهب الأستاذ
أيضا قال بعض الأفاضل الشركة المنهية هي أن يستقل كل واحد من الشريكين في مطلق الإيجاد
فالحق أنه لا شركة منهية في مذهب الأستاذ أصلا إذ لا استقلال للعبد في أفعاله وقوله
ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء جملة حالية متعلقة بقوله ليس أقبح يعني أن في مذهب الأستاذ
لا يجري في ملكه تعالى إلا ما يشاء بخلاف مذهب المعتزلة على ما عرفت قال الشارح لأنه قد
ثبت أن الخالق حكيم اه هذا ناظر إلى مذهب المعتزلة في أن العقل حاكم في حسن الأشياء وقبحها
وأما عندنا فالحاكم هو الشرع لكن الشارح قال هو المالك على الإطلاق فلا يقبح منه شيء أصلا
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله وهي علة اه فقوله أي عادية لا يخفى عليك أنه لا دخل للقدرة
عند أصحابنا في وجود الأفعال فإنه لا يظهر الفرق بين أن يكون القدرة علة عادية وبين أن يكون شرطا
عاديا ولعل المراد أنها علة ظاهرة كالنار للإحراق والجمهور على أنها شرط ظاهري كيبس الحلفاء للنار
وقوله من شأنها التأثير هذا غير مسلم عند أصحابنا فلا يحسن إيراده هنا قوله في ترك الواجبات

[illegible] التأثير بالفعل [illegible] شأنها التأثير

الواجبات وإن لم يكتسب القبيح يمكن أن يقال إن ترك الواجبات يتناول الاكتساب
القبيح فإن كف النفس عن اكتساب القبيح فعل اختياري على ما ذكره ابن الحاجب في
مختصره وهذا الكف واجب على المكلف فترك الكسب فعلا قبيحا كان هو المضيع لقدرة
فعل الاختيار الخير وهو الكف عن اكتساب ذلك القبيح ويؤيده ما ذكرناه وقوله
وكان المضيع آه ناظر إلى قوله وإن قصد فعل الشر اه وأما ترك الواجب فهو
مذكور في ضمن قوله وإن قصد فعل الشر آه وذلك لأن من ترك الصلوة متعمدا مثلا
فهو كان يقصد فعل الشر الذي هو الكف عن الصلوة فخلق الله قدرة فعل الكف
عن الصلوة قوله والآن لزم اه قال بعض الفضلاء وقوع الفعل بلا استطاعة باطل
بالبداهة والمشاهدة لا بالدليل حتى يحتاج إلى أن يقال إن هذا الكلام إلزامي
لا تحقيقي قوله كما تراه فإن التعريف المختار عند أصحابنا هو أن يقال العرض موجود
قائم بمتحيز فيخرج عن هذا التعريف صفات الله تعالى قوله ليس نفي وجود المثل
السابق داخلا اه يعني أن الأشعري لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة مع الفعل
إلى نفي المثل السابق إذ قد حصل مقصوده بمقارنة الفعل لهذا المثل المتجدد سواء
وجد هناك مثل سابق أو لم يوجد وقوله وفيه بحث إلخ لا يصح إيراد
هذا البحث ههنا لأن الشارح قد دفعه بقوله ثم إن ادعيتم فإن حاصله
أنا لا نمنع جواز حصول الأمثال السابقة وإنما نمنع وجوب ذلك ومن ادعى
الوجوب فعليه البيان وقوله لا بد من مثل سابق هذا على تقدير تجدد
القدرة بالأمثال وأما على تقدير استمرارها ببقائها فلا بد أن توجد هي قبل وجود
الفعل كما يجيء إنها إذا كانت متعلقة بالضدين ولئلا يلزم تكليف العاجز
فلا أن يكون موجودة قبل الفعل بناء فيه إنما يتجدد الأمثال وأما الاستطاعة
ببقاء الأعراض قال الشارح وأما ما يقال اه هذا جواب آخر لقوله فإن قيل

لو سلم اه وقوله لزم التحكم اه واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه
باطل لما عرفت انها عادية عليه قوله لكنها اه وانت خبير بان قوله يرد عليه
كان مندرجا في نظر الشارح حيث قال يجوز ان يمتنع في الحالة الاولى الى قوله
على السواء وذلك لان الشرائط المقارنة المقدرة جاز ان يكون امورا اعتبارية مع
ان القدرة موجودة باقية في الحالتين على السواء وتلك الامور الاعتبارية لم يكن مقارنا
للقدرة في الحالة الاولى وح يمتنع الفعل وان كانت مقارنة لها في الحالة الثانية
فيجب الفعل وهو جهة الامور الاعتبارية رسوخ القدرة مثلا قوله ومن ههنا
اه قوله ومن ههنا اى ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء
شرط وجوده في الحالة الثانية لتمام شرائطه وقوله وهو الامام الرازي رح
قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة الحيوانية
ولا شك انها قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القدرة المستجمعة لشرائط
التاثير ولا شك انها مع الفعل لان وجود القدرة لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل
الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذا حكم بانها مع الفعل
هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله والتاثير اه هذا اشارة الى جواب
الاعتراض المذكور في شرح المواقف وذلك الاعتراض هو ان يقال ان القدرة
الحادثة ليست موثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التاثير فحاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبر مع
جميع شرائطها العادية كانت مقارنة للفعل واذا اعتبرت بدون الشرائط
العادية كانت سابقة على الفعل وقوله وفي كلام الآمدي اه هذا جواب
آخر عن الاعتراض المذكور حاصل الجواب ان كون القوة مستجمعة لشرائط التاثير
لا يقتضي ان يكون القوة موثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التاثير لكن قدرة

قدرة الحق اغنت من قدرة الخلق في لا يبقى الاشكال وقد بقي ههنا بحث وهو ان
القدرة الحادثة كيف يكون من شانها التاثير وقد مر ان تاثيرها لا يتصور الا بان
يكون الموصوف بها عالما بتفاصيل حركات اعضائه وسكناتها وهو غير مقدور
ويمكن ان يقال ان عدم علم بتفاصيل ذلك لا ينافي ان يكون من شانها التاثير
غاية ما في الباب ان ذلك العلم التفصيلي شرط لتاثير القدرة بالفعل وعدم وجود
شرط تاثيرها بالفعل لا ينافي ان يكون من شانها التاثير قوله وتمتنع اه قوله
بمعنى تبعيتها له في الحيز الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت
ذكر في شرح المواقف ومعنى القيام بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت
في التبعية في التحيز والاول هو الصحيح وقوله والا اى وان لم يمتنع قيام الشيء
وبقاؤه معا بالمحل لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال وقوله ووجه الصعوبة
فيه هذا اشارة الى سند المنع بمعنى انا لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز
ان يكون تابع الشيء في التحيز تابعا لشيء آخر في التحيز ايضا بخصوصية ذاتية بين
ذلك التابع وذلك الشيء الآخر او نقول لم لا يجوز ان يكون التابع لشيء في
الاختصاص الناعت تابعا لشيء آخر في الاختصاص الناعت ايضا بخصوصية
ذاتية بينهما قوله والمراد سلامة الاسباب الخ قوله وصفا اضافيا اى وصفا
سببيا يكون من احوال متعلقة لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه وقوله
يعبر عنه تارة بلفظ مجمل يعني بلفظ الاستطاعة وقوله وتارة بلفظ مفصل اى بلفظ
سلامة الاسباب وقوله وقولنا ذو سلامة اسباب اشارة الى جواب سوال مقدر
وهو ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتي والا لما صح تفسيره بقولنا ذو سلامة اسباب
فاجاب ذلك لصحة الحمل لا لصحة التفسير وذلك لان الاوصاف الاضافية لا تحمل
على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال رجل ذو مال كثير وقوله على الشارح يعني

ان الاستطاعة صفة ذاتية وسلامة اسبابه صفة اضافية لا ذاتية فلا يصح
تفسير احدهما بالآخر الا بناء على التسامح وهو ان قوله سلامة اسبابه يدل دلالة وجه الشارح
ظاهرة على الصفة الذاتية وهو كونه بحيث سلمت اسبابه ولذا عد سلامة الاسباب
من قبيل الاوصاف هذا ولعل مراد الشارح هو الاشارة الى الشارح الذي
افاده بعض الافاضل فلذا قال الشارح هو ذو سلامة الاسباب ولم
يقل هو سلامة اسباب بدون لفظة ذو فان قوله ذو سلامة اسباب كما
يفيد صحة التفسير ايضا وقوله ذو سلامة اسبابه هو كونه بحيث سلمت معنى
اسبابه ولا شك ان كونه بحيث سلمت اسبابه صفة ذاتية للمكلف كما ان
الاستطاعة صفة ذاتية له قوله يعتمد على هذه الاستطاعة اه فقوله والسر
فيه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان باقيا مع سلامة الاسباب
لعدم القدرة التي هي علة حقيقية عند المعتزلة وعادية عند الشيخ واياما كان
يلزم تكليف العاجز وهو باطل وحاصل الجواب ان هذا العجز لا يضر فان سلامة الاسباب
مع القصد الى الفعل يكفي من جانب العبد فان الله اجرى عادته على خلق الفعل
بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب الفعل قال الشارح لجواز ان يحصل قبل
الفعل سلامة الاسباب فان قلت ان سلامة الاسباب كانت من قبيل الاعراض
وقد عرفت ان الوصف لا يبقى فينبغي ان يكون حالها كحال الاستطاعة في ان يكون
مع الفعل قلنا ان سلامة الاسباب من قبيل الصفات الاعتبارية ولا شك انها
جواهر باقية على ان عدم بقاء الاعراض ممنوع كما عرفت وقوله وقد يجاب عن
استدلال الخصم بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز وقوله صالحة
للضدين اي فلا يلزم تكليف العاجز كما زعم الخصم وقال بعض الافاضل انه محال عن
ابي حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين

بين الكلامين هو ما ذكره الامام الرازي قوله ولا يكلف العبد اه فقوله ما
يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم وقوله وما يمكن
في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء
وقوله وما يمكن منه اي من العبد عادة كايمان الكافر وطاعة الفاسق وقوله
والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان هذه المرتبة جايزة عند البعض
كذا ذكر في شرح المواقف ثم ان لفظ التكليف مستدرك ههنا والاحسن ان يقال
والاولى لا يجوز ولا يقع اتفاقا وقوله والثانية لا يقع اتفاقا لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويدل على عدم وقوعها الاستقراء ايضا على ما قالوا
وقوله تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وحاصله ان الفعل فلا
يقع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لتعلق ارادته واختياره بعدمه فان مثل
هذا الحكم لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبل وهي
لا تتعلق بالضدين بل يجعل واحد من الضدين قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده
عندنا والتكليف بهذا جايز وواقع اجماعا على ما ذكر في شرح المواقف وقوله
ومن لا يقول به لا اي ومن لا يقول بان تكليف ما لا يطاق واقع لا يعد المرتبة
الثالثة من مرتبة ما لا يطاق وهو لا يقول به فان الاشعري لا يقول بان وقوله ح
الكافر وطاعة الفاسق مما لا يطاق كما عرفت قوله في عدم التكليف اه فقوله
بمرتبة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في
جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في
نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه وقوله وذلك ان ناخذهما على الاطلاق ناخذهما معا
اي بحيث يتناول المرتبتين الاوليين على الاطلاق وقوله لانه لا يستلزم الشمول
يعني اخذهما على الاطلاق لا يستلزم شمولهما لجميع افرادهما فلا يلزم ان يكون قوله

وانما النزاع في الجواز الى مل لها معًا بل يكفي ههنا اختصاصه باحدهما وهي
المرتبة الوسطى اذ المفروض انا اخذنا على الاطلاق لا على العموم والشمول وقوله
ومن جملته انه لا يؤمن اي ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن فقد كلف ابا لهب
بان يصدق النبي عم في هذا الخبر وهو ان ابا لهب لا يصدق النبي عم ثم ان
ابا لهب اذا كان مصدقا تصديقا مستمرا كان هو عالما بتصديقه علما ضروريا
وجدانيا فلا يمكنه مع التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق
بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق ولا شك ان هذا
الايمان المشتمل على ما ذكره لا محال له لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة
واحدة هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله لانه يجوز ان لا يخلق الله العلم هذا
خلاف الضرورة الوجدانية فلذا قال نعم هو خلاف العادة فينبغي ان يكون من
المرتبة الوسطى وقوله والذي يحسم مادة الاشكال اه وتلخيصه ان الايمان هو
التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب
استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ويستلزم الجمع
بين النقيضين فهو المحال دون الاول كذا في شرح المواقف وانت خبير بان المقصود
ههنا هو الالزام على المعتزلة ولا شك ان قول ابي لهب لا يؤمن كان بحيث يمكن
ان يعلم بحيث يلزم جواز التكليف على ابي لهب بالجمع بين النقيضين فتامل وقوله في حق اي
في حق ابي لهب وقوله عداه اي عدا انه لا يؤمن قوله ونقرره اه وانت خبير
بان النقض كان مندرجا فيما بعده من قول الشارح او اختياره بعدم وقوعه فلا بهذا
يحسن ايراده قبل ذكر ما هو مندرج فيه وقد ذكر الشارح فيما بعد ما هو حل له قال حيث
وحلها انا لا نم اي قال الشارح والاولى ان لا يقيد بالتخليق يمكن ان يقال ان قوله
تخليقه بمعنى مخلوقيته ولا نزاع في مخلوقية الفعل المولد وانما النزاع في انها مستندة الى الله

الله تعالى او الى العبد فاصحابنا يقولون لا صنع للعبد في هذه المخلوقية لا خلقا ولا
كسبا والمعتزلة ينكرون ذلك قوله فلا استحالة اه فقوله مع انا نعلم بالضرورة
الخ اشارة الى جواب ما قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب الانسان يده على
حجر عظيم فيحصل في يده الالم فان هذا الالم حاصل في محل القدرة وهو اليد فينبغي ان يكون
للعبد صنع في اكتساب هذا الالم بخلاف ما اذا ضرب يده على انسان آخر فيحصل الالم
في ذلك الانسان الآخر فان هذا الالم الثاني ليس في محل القدرة فينبغي ان لا يكون
للعبد صنع في اكتسابه فاجاب بانه لا فرق بين الالمين بالضرورة ولا اكتساب
في الثاني قطعا فلا اكتساب في الاول ايضا وقد ذهب ضرار وحفص من المعتزلة
الى ان ما كان من المتولدات في محل قدرة الفاعل كالعلم النظري المتولد من النظر فهو
فعله وهو حاصل بالايجاب وما كان في محل مباين لمحل قدرة الفاعل فما وقع منه
على وفق اختياره فهو ايضا حاصل من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله
كالالام الحاصلة في المضروبات قوله ولهذا لا يتمكن اه ويمكن ان يقال ان كلام
الشارح ههنا مبني على ان فعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا
وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى يحصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع
امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت
ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده وكذا الكلام في
المشي الممتد زمانا فانك متى اردت ترك امتداده تركت اذا عرفت هذا يظهر لك
الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة كما عرفت
وكذا لا يتمكن العبد من ترك امتدادها كما عرفت ايضا بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا
فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولد الغير الممتدة
اه لا قائل بالفعل قوله اي بالوقت المقدر الخ فقوله اي المقدر ركونه بمعنى ان المعقول عند ابي

الحي يموت في الوقت الذي قدره الله تعالى له وعلم انه يموت فيه وقوله ولا بالموت بدل
القتل اي لو لم يمت بهذا القتل المخصوص لجاز ان يموت بدون قتل ما اصلا وان يموت
بقتل آخر غير ذلك القتل المخصوص قوله فقطع آه فقوله الا لم يوصل اليه يعني
ان القاتل لم يوصل المقتول الى الاجل ولا يخفى عليك ان هذا التفسير مبني على ان يكون
عبارة الشارح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في النسخ التي
وجدناها هكذا ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل والمناسب للمعتزلة هي النسخة الاولى
كذا ذكر في شرح المولى المقاصد زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل.
وانه لو لم يقتل لعاش البتة في ذلك الوقت وقوله فهم يقطعون اي يحكمون
حكما قطعيا فالقطع المذكور ههنا غير القطع المذكور سابقا وقوله فهل يتحقق اي
هل يتحقق في حق المقتول الزمان الذي يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا
تاخر ثم ان هذا التحقق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لعاش البتة في ذلك
الزمان وهو مذهب ابو الهذيل والثاني انه لو لا القتل لجاز ان يموت في ذلك
الزمان وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا كما عرفت وقوله كذا في شرح المقاصد
قال في شرح المقاصد فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى
كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد
لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه
الاستاد وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص
عنه ولا تقدم ولا تاخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم
في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل لعاش الى زمان هو اجله انتهى كلامه ومقصوده الاشارة
الى ان النزاع ههنا حقيقي لا لفظي والمراد بالاجل المضاف هو المضاف الى الموت
قوله واذا جاء اجلهم آه قوله عند حضوره اي جاء اجلهم وقوله في نفيه اي نفي الاقدام

الاستقدام اذ لا يحسن ان يقال مثلا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون على اجلهم وقوله
لا يتقيد بالشرط اي بتقييد قوله تعالى لا يستقدمون بالشرط المذكور وهو قوله تعالى
اذا جاء اجلهم وقال بعض الافاضل انا نلتزم عطفه على الجزاء فنجعل مجموع
المعطوف والمعطوف عليه كناية عن انهم لا يستطيعون تغيير الاجل اصلا وانت
خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء وحده وبدون ذكر قوله تعالى ولا
يستقدمون فالحق انه معطوف على مجموع الجملة الشرطية على ما هو المشهور
قوله واحتجت المعتزلة آه قوله قالوا المسئلة بديهية يعني ان مسئلة كون
تولد موت المقتول من فعل القاتل وبمباشرته لولا القتل ضرورية كما ادعوا
الضرورية في سائر المتولدات واعلم ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو
الحسين ومن تابعه واما الجمهور منهم فهم كانوا يقولون بان المسائل الاستدلالية
على ما ذكر في شرح المواقف فما ذكر الشارح من قوله احتجت المعتزلة آه على ما ذهب
اليه الجمهور من المعتزلة فعلى هذا لا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن معنى
التنبيه قوله والجواب عن الاول آه فقوله لا يوافق تحرير محل النزاع وهو
ان يقال ان الاجل زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فلو
كان عمره اربعين على تقدير ترك الطاعة وسبعين على تقدير فعل الطاعة لزم تقدم
الاجل على التقدير الاول وتاخير الاجل على التقدير الثاني ويلزم ايضا ان يكون له
اجلان وهو خلاف مذهبنا هذا وانت خبير بان الاجل الذي قدر الله تعالى موته
فيه هو زمان انتهاء السبعين ولا تقدم ولا تاخر هناك واما زمان انتهاء الاربعين
فليس ذلك باجل قدر الله موته فيه بل لا عبرة بمثل هذا الاجل الوضعي اذ لو اعتبر
هذا الاجل لزم ان يكون له الى السبعين آجال لا تعد ولا تحصى فانه ما وجد في زمان من الى م
الازمنة كان بحيث يمكن رجل في كل ساعة الى آخر السبعين فلو قتل ذلك الرجل في ساعة

من تلك الساعات لكان اجله حينئذ لكن انه يعلم انه لا يتقدم بقتله وان لا يموت الى تمام السبعين
فتعين ان اجله عندنا تمام السبعين من غير تقدم ولا تاخر فظهر انه لا تقدم فيه انه ولا
تاخر بخلاف الاجل المؤخر للمقتول عند المعتزلة فانه اجل قدره الله للمقتول عندهم فكان
هذا الاجل وقتا معتبرا لكن القاتل قد غيره بتقدم القتل عليه في زعمهم قوله اخبار
احاد قلنا تلك الاحاديث مشهورة المعنى بل هي مجموعها حتى شاع بين الامة
ان الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وان صلاح الرجل يزيد عمره وفساده وظلمه ينقص
عمره قوله والايات القطعية مثل قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون وقوله
تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون قوله لا كما زعمت الكعبي
اي زعم الكعبي ان المقتول ليس بميت وكانه يخص الموت بالا يكون على وجه القتل على ما يشعر
به قوله تعالى افان مات او قتل الاية لكن لا خفاء في ان المقتول مات حتف انفه وان مجرد بطلان
الحيوة موت وهذا ماخوذ من شرح المقاصد قال الشارح لان للحيوان اجلا طبيعيا
قيل هو في الانسان ان يبلغ ستة الى مائة وعشرين سنة قوله واجلا اخترامية
اي حاصلة بحسب اسباب لا تعد ولا تحصى من الامراض والآفات كذا في شرح المقاصد
يقال اخترمهم الدهر اي اقتطعهم واستاصلهم كذا في الصحاح اي قطعهم عن اصلهم قوله
فياكله اي فحوله اي فيتناوله يعني ان قوله فياكله مجاز من قبيل ذكر الخاص وارادة
العام حتى يتناول المشروب كما يتناول الماكول وقوله تفسير الرزق ذكر في شرح
المواقف ان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق ما ينتفع به سواء كان بالتغذي او غيره
مباحا كان او حراما قال الآمدي والتعويل على هذا التفسير قوله وفيه بعد لانه
اي لانه لا يبعد اطلاق الرزق على العواري وانت خبير بانه يصح ان يقال فلان رزقه
الله العواري وذلك لان الانتفاع يكفي في حصول معنى الرزق كما في الاطعمة المباحة
بدون التمليك فان من اكل الطعام بدون التمليك كان مرزوقا فكذا العواري المباحة

المباحة للانتفاع بدون التمليك كانت ارزاقا قوله ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره
هذا غير غالب في هذا الموضع وانما موضعه اللائق ما يجي من قوله ولا يتصور ان لا
ياكل انسان رزقه الخ قال السيد في شرح المواقف وربما قال بعضهم الرزق كل ما يرزق
به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بهذا المعنى
وقال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز
عند اصحاب التفسير لانه بصدده انتهى كلامه لان هذا المنفق بصدد ان يكون رزقا قبل
الانفاق قوله مملوك بالاكل الخ قوله يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم فان خمره وان
كان ملكه على الاطلاق لكنه ليس ملكه من حيث مجهوليته وكذا الكلام في الخنزير قوله هو مجهول ص ب
فالدفع ظاهر اي للمعتزلة ان يقولوا ان خمر المسلم وخنزيره ليس بملك له فاندفع النقض
الوارد بهما على تفسير الرزق فانه مملوك بالاكل للمالك قوله ان لا يكون الخ وانما قال
ظاهر قوله تعالى اشارة الى ان للمعتزلة ان يقولوا ان تسمية ما ياكله الدواب رزقا
مبني على تشبيهه بما هو مملوك للانسان فياكله فيكون لفظ الرزق مجازا عما ياكله الدواب
فعلى هذا لا يلزم ان يكون لكل دابة مرزوقة وانت خبير بان هذا التاويل خلاف الظاهر بالحقيقة ص
المتعارف فلا يصح ارتكابه من غير ضرورة قال في شرح المقاصد وتفسيره بالملك
ليس بمطرد ولا بمنعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب والعبيد والاماء
ايضا قوله ان من اكل الحرام الخ وهو بعينه مذكور في شرح المقاصد واما النقض فهو
ان من مات ولم ياكل حراما ولا حلالا لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها فجوابكم جوابنا وقولنا فجوابكم جوابنا كان مذكورا
في شرح المقاصد ولعله اشارة الى اصحابنا ان اجابوا بان من مات ولم ياكل حلالا
ولا حراما كان منتفعا في رحم امه بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون مرزوقا كان
للمعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول عمره كذلك في رحم امه فيكون ممن رزقه الله تعالى

اى قولنا فجوابكم جوابنا اشارة الى الجواب

والاولى ما ذكر في شرح المواقف وهو ان يقال فيلزم ان من اكل الحرام طول عمره فانه تعالى
لم يرزقه وهو خلاف الاجماع الحاصل من الامة قبل ظهور المعتزلة قوله اذ لا معنى الخ
قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك آه اي لا معنى لان يقال شئلا الله تعالى يخلق من يشاء ضالا او يسمى
من يشاء ضالا خصوصا على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبد مستقل في افعاله الاختيارية
بمشيته الله وكانوا يقولون بالحسن والقبح العقليين وكذا لا معنى لان يقال انه تعالى يبين طريق
الحق لمن يشاء وذلك لان بيان طريق الحق عام لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشية الله تعالى
وقوله وفيه فوات مقابلة الاضلال من قال بان الاضلال وجدان العبد ضالا كان
يقول بان الهداية وجدان العبد مهديا في لا يفوت مقابلة الاضلال للهداية فيكون المعنى
على ما زعم هذه المقابلة الله تعالى يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء مهديا قوله ويشير هداه الخ
ذكر في شرح المقاصد وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى انك لتهدي الى
صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على
الهدى اي على الاهتداء وقوله الله اعلم جملة معترضة بينهما وقوله على نفي الحصول الهدى — اي حصول ط
والحق ان قوله الى ثمود اخاهم صالحا الى قوله الا بعدا لثمود يدل على نفي حصول الهدى
في ثمود دلالة قطعية فافهم قوله وهو باطل الخ قوله الناس مختلف في الهداية الخ يعني ان
ما ذكره المعتزلة باطل لاجماع الامة على اختلاف الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس بمهدي
والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تأويل الهداية بالدعوة على ما ذكره في
شرح المواقف وقوله فيه فوات قاعدة المطاوعة فان قاعدة المطاوعة هي لزوم
مطاوع الفعل المتعدي له بحيث لا ينفك عنه نحو لزوم الانكسار للكسر والاهتداء للهداية
فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية ولو كانت بمعنى طريق — بيان ح
الصواب لم يكن الاهتداء لازما اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو مهتد بل يقال
هو ضال وقوله لا مدح الا بالحصول اي الا بحصول الاهتداء وذكر في شرح المواقف ان

ان كونه مهديا من صفات المدح يمدح به في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح الرجل بكونه
مدعوا الى الايمان والطاعة فلا يصح حمل الهداية على الدعوة الى الايمان والطاعة وقوله
ولا يقال ان الاستعداد التام فضيلة هذا اشارة الى منع قوله ولا مدح الا بالحصول آه اي لا نم
الاهتداء آه — ان لا مدح الا بالحصول ان عند بيان طريق الصواب يحصل الاستعداد التام للاهتداء وهذا
الاستعداد فضيلة يمدح عليها وقوله نقيصة اي عيب وفي الصحاح النقيصة العيب
وقوله لان التمكن في نفسه فضيلة وانت خبير بان هذا التمكن بمنزلة آلة لحصول الاهتداء
فلا يحسن في مقام المدح ان يقال فلان مهدي بدون حصول الاهتداء الذي هو ثمرة ذلك
التمكن والاستعداد نعم يحسن ان يقال فلان يمكن ان يقال مستعد لكن الكلام ههنا في ان يقال
فلان مهدي وقوله فلا يناسب قولهم فلان مهدي كون التمكن عاما لا يمنع ان يقولوا فلان
مهدي ولعل مراده فلا يناسب قولهم فلان مهدي وفلان آخر غير مهدي اذ التمكن عام للكل
لكن هذا وجه آخر وهو وجه اختلاف الناس كما عرفت آنفا قوله ولقوله عم اللهم الخ
قوله ان الطلب يستدعي عدم الحصول يعني ان قوله عم اللهم اهد قومي لا يراد به طلب البيان
اذ الطلب يستدعي عدم حصول المط والبيان حاصل قبل الطلب فلا يصح طلبه وكذا الكلام في
قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لا يراد به طلب بيان الطريق اذ هو حاصل قبل الطلب وقوله
ينافي التفسير بالخلق ايضا وذلك لان الاهتداء كان مخلوقا وحاصلا فينا فان طلبنا الاهتداء
كان طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل قطعا ولقائل ان يقول ان المراد ههنا هو طلب الدوام على الاهتداء
والثبات عليه على ما ذكر في كتب المعاني واما طلب الدوام والثبات على بيان الطريق فهو طلب
دوام التكليف لكن طلب التكليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان اكثر الناس يتهاونون
ويتكاسلون في الافعال المكلف بها فكيف يطلبون التكليف بها والدوام على ذلك
التكليف وقوله ان الخوض في امثال هذا المقام الخ والحاصل ان امثال ذلك عندنا راجع الى
خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على حمل الفاظها على معانيها الحقيقية وبناء ايضا

على ما مر من انه تعالى هو الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة وانه تعالى خلق فيهم الهدى
والضلالة لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب بحمل الهداية والاضلال ونحوهما على
خلاف الظاهر المتبادر وقد عرفت بطلان ذلك قوله والمشهور الخ قوله والمشهور ان الهداية آه
جملة معطوفة على الجملة السابقة وهي قوله ثم المذكور في كلام المشايخ آه ومقصود الشارح ههنا هو
ايراد روايتين مختلفتين في شان الهداية وقوله المراد في اغلب استعمالات الشارع الاولى ان يقول
المراد الظاهرة في استعمالات الشارع اذ الكلام في الهداية المذكورة في القرآن والحديث كما عرفت
دون الهداية المذكورة في كلام المشايخ ثم ان الالفاظ المذكورة في القرآن والحديث قد تكون حقيقة
شرعية كالصلوة والايمان والهداية بمعنى خلق الاهتداء آه وقد يكون حقيقة لغوية او عرفية وهو ظاهر
وقد يكون مجازا شرعيا او لغويا او عرفيا على ما علم في علم التفسير وعلم الاصول وعلم المعاني قوله والا
لما خلق [illegible] الكافر قوله اماتته آه اي ثم الاصلح له اماتته قبل التكليف او سلب عقله قبل التكليف
وقوله فان قلت آه ذكر في شرح المقاصد فان قلت بل الاصلح له التكليف والتعريض للنعيم الدائم
لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض على
المنزلتين اصلح له ولهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم الله في الطفل
انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان وقارون
وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما ترك الاصلح
انتهى كلامه وقد ذكر في صدر الكشف بان هذا الالزام لا يرد على معتزلة بغداد فانهم قالوا بوجوب
الاصلح في الحكمة والتدبير فلعل مرادهم ان افضل ما يتمكن به العبد من تحصيل ما كلف به واجب
عليه تعالى وقد عرفت ذلك حيث اعطاه القدرة والعقل وايده بارسال النبي عم لهداية الى طريق
الحق فلم يبق بحث قوله الا النص على الهداية وهو بينا في التكليف قوله ولما كان له منه آه
قوله ونحوه يعني ان السفه والقبح العقلي والنقص ونحو ذلك وقوله جعل فعل ماض في
محل الرفع على انه خبر المبتدا وهو قوله فلزم البخل وقوله ولا منة في مثل ذلك الفعل

الفعل وهي ان يعد باحسانه على من احسن اليه على ما ذكر في تفسير القاضي ولا شك ان الفعل
اذا كان واجبا عليه تعالى والترك كان مستحيلا فلا يصح له المنة في الفعل لكونه مؤديا للواجب
عليه كمن يؤدي دينا لازما عليه وقوله الاب المشفق يستوجب المنة آه هذا اشارة الى نقض
اجمالي حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب شفقته وهذا مقبول شرعا وعقلا مع ان الاب لا
اختيار له في شفقته وقوله عنها اي عن الشفقة وقوله ان وجدت اي ان وجدت تلك
الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة ففيها المنة لله لا للاب قوله وجوابه آه
قوله والترك اي ترك الاصلح وقوله رعايته اي رعاية الاصلح وقوله قال الزمخشري
يعني صاحب الكشاف وانه من المعتزلة وقوله الا ان نقول لهم هذا منقول قال وقوله لا دلالة
في كلامه آه ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم
المغفرة اصلح كما زعم بل مراد ذلك القائل هو ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت
الحكمة ترك الواجب حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة ترك عقاب الكفار
فيعلم من ذلك ان الزمخشري جوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة ترك الاصلح اذ لا فرق بينهما
في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة ترك الواجب فافهم وقوله ولو سلم ذلك
نمنع كلامه آه اي ان عدم المغفرة اصلح آه وقوله التقدير المحال يعني تقدير مغفرة الكفار
فان مغفرة الكفار محال عند المعتزلة وعلى تقدير وقوع هذا المحال يكون الحال المغفرة
اصلح فان المحال قد يستلزم المحال على ما هو المشهور وقوله ولو سلم فالتجويز آه اي ولو سلم ان
المغفرة ليست اصلح على ذلك التقدير لكن فتجويز مغفرة الكفار على تقدير مغفرة الكفار لا ينافي
استحالته ذلك التجويز لان المتعلق بالمحال جاز ان يكون محالا وقوله ولو سلم فالكلام آه
اي ولو سلم ان تجويز مغفرة الكفار ينافي استحالته ذلك التجويز لا يكون محالا فذلك الكلام
مع جمهور المعتزلة دون الزمخشري وحده فلا عبرة بتجويز الزمخشري وقوله وههنا
بحث في هذا اعتراض على ما اجاب به الشارح من قوله وجوابه ان منع ما يكون حقا لما آه

وقوله والمذهب اى مذهب اصحابنا وقوله نفى الوجوب فى الخصوصيات وهى الاصلح للعبد والعقاب على الكفار مثلا انهما عند اصحابنا لا يجبان عليه تعالى لجواز ان يكون مقتضى الحكمة تركهما ثم ان عدم وجوب خصوصية كل واحد منهما عليه تعالى لا ينافى وجوب رعاية مطلق الحكمة عليه تعالى قال بعض الافاضل ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصل اصحابنا حتى يرد عليه البحث المذكور بل جواب الشارح ان يكون الزاما على المعتزلة القائلين بوجوب رعاية الاصلح فى كل شئ والحق ان يقال ترك ما فيه الحكمة لا يكون لخلافه سفها ولا جهلا فان رعاية الحكمة حق محض له تعالى فذ فعلها كرما وعدلا فان تركها فقد ترك حقه بحيث لا يلزم عليه شئ من القبائح والنقصان تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله ثم ليت شعرى الخ فقوله ابطلهما ان الشارح حيث قال اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وقوله الاخلال بالحكمة نقصا ان قيل انهم جعلوا ذلك الاخلال نقصا فى الفعل لا نقصا فى الذات او فى صفة من صفاته قلنا النقص فى الفعل لا يستحيل عليه تعالى فلا يلزم استحالة ترك الاصلح ولا يلزم من وجوب شئ عليه تعالى وقوله ولهذا اى ولكون هذا هو مذهب الفلاسفة اضطر المتأخرون من المعتزلة الى اختيار ما هو مذهب اهل السنة وهو الوجوب بمعنى انه تعالى يفعل البتة وهذا بالحقيقة ليس قولا بالوجوب عليه تعالى بل هو انكار الوجوب كما لا يخفى قوله استحقاق تاركه الخ قوله فمعنى الوجوب باطل عند اهل السنة الا انه ذكر ههنا ليتناول مذهب المعتزلة اذ فى هذا التعميم مبالغة فى ابطال معنى الوجوب عليه تعالى مطلقا وقوله بمعنى استحقاق تاركه الذم فيه ان هذا الاستحقاق اما ان يوجب نقصا فى ذاته او فى صفة من صفاته يلزم ميل الفلاسفة كما عرفت والا فلا وجوب اصلا قوله وهو ظاهر الخ قوله لانه المالك على الاطلاق ان قالوا المعتزلة ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على ترك الواجب قلنا استحقاقه اما ان يوجب نقصا فى الذات او فى صفة من صفاته فهذا يؤدى الى مذهب الفلاسفة واما ان لا يوجب نقصا اصلا فالقول بالاستحقاق مجرد تسمية لا معنى له اصلا وقوله اذ لا يتصور نقص له تعالى اى لا يتصور القبح فى شأنه تعالى قوله

اى ابطلهما

العقاب

قوله فانها امور ممكنة الخ فقوله امور ممكنة اشارة الى الدليل الذى اورده الخصم على امتناعها ليس بدليل فى التحقيق بل هو مغالطة وقعت فى صورة الدليل وقد عرفت فيما سبق ان المراد بالحكم ههنا ما لا يدل الدليل القطعى على امتناعه وقوله لتقدم العقل على النقل لان النقل موقوف على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل وقوله على الجلوس اى على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او بغيره وقوله بالاستيلاء فمعنى قوله تعالى على العرش استوى اى قصد اليه وبلغ غايته الا والاتفاق وقوله ونحو مثل ان يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة كما يقال جلس فلان على السرير اشارة الى انه صار سلطانا فحاصل هذا ان يكون قوله تعالى على العرش استوى من قبيل المجاز المتفرع على الكناية قوله النار يعرضون الخ واعلم ان فى الاية الكريمة مبالغتين احديها سلوك طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد تبين فى علم البيان ان الكناية ابلغ من التصريح اذ هى اثبات الشئ ببينة والثانية سلوك طريق القلب مبالغة ليست فى اصل على ما قالوا ان شأن المقاصد لنا تعوله تعالى آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اى قبل القيامة وذكره فى القبر دليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قوله اغرقوا الخ وقوله تعالى ادخلوا نارا بصيغة الماضى يدل دلالة ظاهرة على ان ادخال النار قبل الحشر مع الغرق فيكون فى القبر ويدل على ما ذكرنا انه لو قيل ما دخلوا النار بالواو بدون الفاء كان يفهم ما ذكرناه ايضا قال الله تعالى يثبت الخ وقوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت فى عذاب القبر اى نزلت هذه الاية فى شأن عذاب القبر يعنى ان الله تعالى ينعم المؤمنين ويعذب الكافرين فى القبر وقوله اذا قيل ظرف لقوله يثبت الله الذين من حيث المعنى اى يثبت كل واحد منهم اذا قيل له من ربك الخ وقوله فيقول لا تغفل فيكون القول الثابت هو قوله ربى الله ودينى الاسلام ونبيى محمد عم قوله جماد لا حيوة له الخ فقوله والاشكال انه ينبغى ان يكون سقط هو وقد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وبعض الحجر وان بعض الاشجار قد صار باشا حتى انقطع ما وعنه هو فاعل له ان يكون وقد صح منهم ضرب حجر فقوله تعالى تو الشمس والجمادات والله تعالى قادر على ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون بسبب اللذة والالم وقال بعض الفضلاء ان الالم التغير

علم

الفهم

لا يخفى عليك ان الشئ المراد بالحى ههنا ما فيه الروح ويعتد عند الاكثر ان الحياة لا توجد ان الالم واللذة فالحلول بل يا يدرك الالم واللذة بسبب الادراك الالم فمدار الالم بكونه حيا لا جمادا ولكنا واللذة يكون حيا فان الروح فى الجواب ان لحلول ان يحلو الله فى جميع الاجزاء وبعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة سا الكوتى

[illegible]

على انه تعالى اعادة البدن نوع حيوة لكن توقفوا على انه هل يعاد الروح ام لا والمنقول عن ابي حنيفة انه هو التوقف وقال بعضهم جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختياري فلا يتصور بدون الروح قوله لا دليل لهم يعتد به اه فقوله مبداء لا معاد لانه ان اعيد الوقت الاول يكون ذلك الوقت معادا له وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبداء فيكون من حيث انه معاد مبداه

هذا خلف هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله والا فلا اعادة بعينه اي وان لم يعد الوقت الاول فلا يحصل اعادة الشيء بعينه لانه انما يكون معادا بعينه بجميع عوارضه والوقت منها مع انه لم يعد على ما هو المفروض وقوله الا يلزم اي وان كان الوقت من المشخصات يلزم بتبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذكر التلميذ مصرا على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم على الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس من المشخصات هذا من شرح المواقف وقوله منع ان على السند كلام بل الظاهر ان الكلام على نفس المنع مأخوذ

الذي هو قوله لانم ان الوقت من المشخصات ثم ان الكلام على نفس المنع كان غير مقبول لانه في هذا المقام اذ يصح ان يقال انا اعيد وقت الحدوث فهو مبداء لا معاد والا فلا اعادة بعينه وقوله لا يتصور

هو بدونه في محل الرفع على انه خبر ان وضمير هو راجع الى الوجود والضمير المجرورة في قوله بدونه الى الالف راجع

واللام الذهنية المعرفة فان الالف واللام هناك بمعنى الذي وقوله لا يتصور في الاعادة ايضا اي لا يتصور عدم في الاعادة كما لا يتصور عدم في البقاء وقوله وثانيا بان للمبداء اي نختار الشق الاول وهو ان يعاد الوقت الاول ايضا لكن لانم قوله فهو مبداء لا معاد فان المبداء هو الموجود في الوقت المبداء لا الوقت المعاد والمفروض ان الوقت هنا معاد فلا يلزم الخلف اصلا وقوله فان في التحقيق تخلل العدم بل هو في التحقيق تخلل زمان العدم بين زماني الوجود وقوله اذ الاختلاف في غير المشخصات رد على قوله وقد يجاب بتجويز التميز اه وقوله ثم لا يخفى رد على قوله وايضا لو تم ذلك قوله الا ان لكل اه اي لكل واحد من الجواهر الفردة المطلقة

بانضمام بعضها الى بعض وحصل المركبات من تلك الجواهر كما في الكلام في الجواهر الفردة التي لم يتركب منها جسم ولم يقع عليها تركيب اصلا الى الآن يقال ليس في العالم جوهر فرد لم يتركب منه جسم او يقال ان من شأن الجواهر الفردة التركيب والتحليل ومن شأنها الهلاك قوله والاجزاء المأكولة اه مفعوله يحفظ اي يحفظ المأكول يعني ان الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لمن كان مأكولا من ان يصير اجزاء اصلية لبدن آخر وقوله فضلا عن ان يصير نطفة ولو سلم انه يصير نطفة فلعل الله تعالى يجعل الاجزاء الاصلية للمتولد منها غير النطفة بان كانت حاصلة في رحم الام من دم الحيض او نحوه وقوله والعادة في الوقوع لا في الجواز جواب عن قوله يحتمل ان يتولد اه اي لا اعتداد للاحتمال العقلي ههنا لان الخصم في مقام الحكم لا في مقام الاستدلال لانه مقام المنع فلا يفيده الا احتمال

العقلي وذكر في شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره وقال بعض الافاضل ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي في اول تعلق الروح قوله فان الجنة اه قوله وذلك بالانتفاء قيل الجوهر الفرد لا يقبل الانتفاء والتحلل قلنا انه يقبل التكثر والتحلل نعم انه لا يقبل التصغير والتكاثف لصغره والله تعالى قادر على كل ممكن فهو قادر على ان يجعل الجوهر الفرد كالجبل وقوله والا لزم تعذيب هذا تم فان الله تعالى قادر على ان يخلق انواع الآلام في الاجزاء الاصلية لا في الاجزاء الزائدة المنضمة لاكتساب الاجزاء الاصلية وقوله لان العذاب للروح المتعلق بها لا يخفى عليك ان جمهور القائلين بحشر الاجساد كانوا ابكرهم بالجواهر الفردة قال

عندهم يمتنع ان يكون مركبا في الجواهر الفردة فيلزمهم ان يقولوا بانتفاء اجزاء الروح متعلق بجميع الاجزاء التي تعلقت بها الحيوة قوله انما يلزم التناسخ اه قوله مغايرة البدنين لان نفس المغايرة وقوله في الاجزاء وقوله مع منصوب بقوله مغايرة البدنين وكذا قوله بان منصوب به ايضا وقوله غير مسموعة ولعل دعوى اتحاد الاجزاء الاصلية مسموعة اذ لا شك ان كل واحد من الاحراق والتعذيب

يكون متعلقا بالجلد كما يكون متعلقا بالبدن فلو لم يكن في الجلد الذي اجزاء اصلية لزم تعذيب الجلد الذي بلا معصية واما في تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة يكون في الجلد فهو محل الالم قطعا **قوله** ان كتب الاعمال آه فقوله بجعل الحسنات اي يخلق الله تعالى في مقابلة الحسنات اجساما نورانية وليس المراد ان الحسنات تنقلب اجساما نورانية اذ لا يجوز انقلاب الاعراض جواهر وفي شرح المقاصد ذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له كفتان ولسان وشاهين اي عمود عملا بالحقيقة لا مجازا اي لا امكان الحقيقة وذكر في شرح المواقف ورد في الحديث حين سئل النبي عم كيف توزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وقالت المعتزلة المراد بالوزن العدل **قال الشارح** اكتفاء بالكتاب عن الاول ان يقال اكتفاء بالسؤال لان الحساب او جزء من الكتاب ان السؤال ولعل وجه ما ذكره الشارح وهو ان الحساب مذكور في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا او قوله والجواب بما من جزاه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعله في ذلك حكمة لا نطلع عليها **قوله** لقوله تعالى انا اعطيناك آه فقوله والاصح انه غير المشهور فيما بين المسلمين هو ان الكوثر هو الحوض وذكر في شرح المواقف في قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يدل على الحوض ويدل عليه ايضا قوله عم لاصحابه وقد قالوا اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وروي انه عم قال انه اي الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير احلى من العسل وابيض من اللبن وابرد من الثلج وقيل هو حوض في الجنة كذا في تفسير القاضي ويمكن ان يقال ان الكوثر اسم حوض في عرصة المحشر وآخر نهر جار في الجنة فح بهذا يمكن التطبيق بين الروايتين **قوله** ورحبة الطيب آه يعني ان الشرب الذي اولا لا يلزم ان يكون لدفع العطش بل يكون ذلك لتحصيل التلذذ بطعمه ورحبه **قوله** من شرب منه آه فقوله فلا يظمأ اي فلا يعطش فقوله آه لا ابدا اشارة الى جواب سوال

سوال مقدر وهو ان يقال هذا هو لا يظما ولكن دخل وقوله قد رأيه اشارة الى ان شربه انما يكون في الموقف قبل دخول الجنة وهذا لا ينافي ان يكون الحوض في الجنة فانه تعالى قادر على ان يأتي بماء الحوض الى حيث شاء **قوله** اذ فمن الشراة فقوله فوجهه مبتدا ثان وهو مع خبره خبر للمبتدا الاول وهو قوله وما روي آه وهذا في قوله فوجهه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان هذا الحديث مخالف للرواية المشهورة وهي ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد على المشهور وقوله يجوز ان يستغني كل طرف هذا وان جاز عقلا لكن الترتيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال مثلا فان لم تجدوا في الموقف المتأخر زمانا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر اللهم الا ان يكون الوقوف في كل واحد من الصراط والميزان ويكون الوقوف الاخير في الميزان متقدما على الوقوف الاخير في الصراط فان الاول بالكسر يمكن تطبيق الحديثين او يكون الوقوف في الصراط او يكون الوقوف في الميزان متوسطا بين الوقوفين فتأمل **قوله** واسكنها آه فقوله مخالف للاجماع وذكر في شرح المقاصد وحملها على البستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب والخرق بمسلك لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها وقوله يحتمل ان يكون ذلك البستان آه وقيل يحتمل آه يكون الهبوط مستعارا من هبوط المرتبة والنزول عنها وذكر في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثر على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى العليم الخبير **قوله** يجعلها للذنب آه فقوله لا يدل لوجود الجنة وهذا اذا كانت

ثم في غير مشار اليها مثل ان يقال نحن نجعل لك بعد ارا واما اذا كانت الدار مشارًا اليها
مثل ان يقال الدار نجعلها لزيد فالظاهر المتبادر هو تمكين يكن من زيد اما بالشبه وبا الدارهم
بالعارية ونحو ذلك واما نفس الدار فينبغي ان يكون موجودة وقت حصول هذا
التواعد جعلت مشارا اليها وقوله فقد وقع عن الظاهر الخ عليك ان تحمل على التمكن
بالفعل حتى على ان يحمل المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكره الشارح وعلى ان
يحمل التمكن بالفعل بمعنى الاعداد بالفعل وهذا معنى صحيح بلا رواية وعلى ما ذكر فقوله
اعدت للمتقين وهذا الاحتمال كاف لنا ههنا فانا بصدد المنع والخصم في مقام
التعليل والمعارضة قوله اكلها دائم اه ولعل المراد بالشيء هو الموجود في الدنيا
فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال يكفي ههنا
فانا من وراء المنع والقائل بانه مشترك الالزام كانه في صدد النقض الاجمالي فيجب
اثبات كون المراد بالشيء هو الموجود المطلق هو القياس على قوله خالق كل شيء وهو
بكل شيء عليم غير مقبول عند المانع كما لا يخفى قوله وانما المراد اه وحاصل كلام الشارح
انه اذا فني من اكل الجنة شيء لحظة جيء ببدل شيء آخر بعد اللحظة وهذا لا ينافي الدوام النوعي
وحاصل كلام المحشي انه اذا قرب وقت فناء شيء من اكل الجنة جيء بمثله اولا ثم يفنى ذلك الشيء
بعد وجود مثله ولك ان تقول اذا فني منه شيء في آن جيء ببدله في ذلك الآن شيء آخر وقوله
فلا ينقطع النوع وهذا التوجيه اولى من الاولين كما لا يخفى فتأمل قوله بل يكفي الخروج اه
فقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع يعني انه يكفي في كون اكل الجنة عن الانتفاع به لا ينافي
دوام اكل الجنة بحسب اصله ومادته وهذا الاحتمال كاف للشارح فانه في مقام المنع
ههنا وقوله اي المقصود بالجزاء تفسير للانتفاع المحدود وقوله منه اي من ذلك
الشيء الهالك فان كان المقصود من الشيء هو الاكل فهلاكه خروجه عن الانتفاع بالاكل وان
كان المقصود منه اللبس فهلاكه خروجه عن الانتفاع باللبس وقس على هذا نظائره وقوله تعالى

تعالى ليس المراد من قوله كل شيء هالك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن عباس قال
في تفسيره كل حي ميت الا وجهه فعلى هذا يكون معنى الهلاك هو الموت قال الشارح الا انه
وذهب الجهمية الى انهما تفنيان قالوا الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما
لانه لا موجود سوى الله تعالى لان القوة لا تقدر آثارا غير متناهية اي لا تقوى على فعل
زمان عندنا هو الله تعالى وهو قادر على ان يفعل غير المتناهي سواء كان الامر او في
علة قوله الشرك بالله اه الظاهر ان المراد بالشرك ههنا هو مطلق الكفر كم السحر من الكفر
من وجه فلا افرد السحر بالذكر وذلك لان المراد بالسحر ههنا هو ما يستعان في تحصيله بالتقرب
الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يتسبب الا من نفس الامن بما يناسبه الشر والخبث
النفس فان التناسب شرط في التضاؤن والتعاون وبهذا يتميز الساحر عن النبي والولي كذا
في تفسير القاضي ولا شك ان ما يتقرب به الى الشيطان لا يلزم ان يكون كفرا الكبائر التي
هي غير الكفر مما يتقرب به الى الشيطان ايضا فلا بد من ذكر السحر حتى يندرج في الكبيرة المطلقة
من تلك الكبائر التي هي غير الكفر قال الشارح والفرار عن الزحف اي عن الجيش الفرار
لكن ينبغي ان يتقيد بالمثل او الضعف لقوله تعالى فان لم يكن مائة صابرة يغلبوا مائتين الآية
وفي الشنا من الخانية واذا لم يكن بالمسلمين قوة وجاءهم من العدو ما لا طاقة لهم به فلا بأس
ان ينحازوا يلحق بالمسلمين وقوله والالحاد في الحرم اي الذنب ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان
وقوله ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر كالمسكرات من غير ماء العنب وقوله
او اكثر منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وقوله وكل معصية اصر عليها قبلهم
لقوله عم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار قوله انهما اسمان اه فقوله
يخالف ما قوله تعالى لان ظاهر قوله تعالى يدل على ان الكبيرة والصغيرة ليستا الحين اضافيين
بل يجب ان يكون مسماها امرين معلومين بذاتهما حتى يتصور الاجتناب عن احدهما وان
لم يجتنب عن الآخر منهما واعترض عليه بان الفقهاء اتفقوا على ان الصغيرة تسقط العدالة

سادسها الشهادة دون الصيغة وهذا يدل على انها يوقاه بناءها ولو في الكافر والاصح
ان ماكان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله في الدين فهو كبيرة والا فصغيرة قوله
بطريق الاستحلال اه فعلى هذا لايرد ان الاستحلال تكذيب والكلام للمصدق الذي عليه امارة
التكذيب ومن الصغائر استحلال التي على حلالا في الآثار لخائنة ومن استحل واما علم ومنه
في دين النبي عم كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او الخنزير من غير
ضرورة فهو كافر وفعل هذه الاشياء فسق بدون الاستحلال قوله يخالف لما اجمع اه فقوله
النقافاكثر معفر اي فلا يلزم بثبوت منزلة بين المنزلتين عند الحسن البصري فلا يلزم مخالفة
الاجماع اصلا فان الحسن من اعتقاده في هذا الحديث لم يدخل في فان زعم ذلك ثم اوحل
بيه فيه علم انه قال عن اعتقاده فكذا الحال في مرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف وقوله المتقدم
عليه اي على الحسن وقوله والا لما خالف الحسن اي لو كان الاجماع قبل الحسن لما خالفوا صلا
اذ لا يجوز لاحد ان يخالف الاجماع اصلا على ما علم في علم الاصول فان قلت ان الحسن مع الاجماع
في انه لا منزلة بين المنزلتين لكنه ادعى ان مرتكب الكبيرة كافر غير مظهر كونه قوله والحديث شواهد
فقوله ترك اظهار العقيدة الظاهر انه ليس من قبيل ترك العقيدة بل ينبغي ان يكون من قبيل جعل وجود
الشيء كعدمه كما في قوله وما رميت اذ رميت فهنا قد جعل ايمان الزماني كلا ايمان
تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان اذ لا ينبغي المؤمن ان يفعل امثال ذلك
قوله على رغم انف ابي ذر والظرف الجار متعلق بقوله عم دخل اي من قال لا اله الا الله دخل
الجنة وان زنى وان سرق على رغم انف ذر قوله فمن لم يحكم بما انزل الله اه فقوله كلمة
من عامة اي عامة في كل من لم يحكم على ما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق كذا في شرح
المواقف وفيه ايضا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا
انزلنا التورية فيها هدى ونور الحكم بها النبيون وامثالها غير متعبدين اي غير مكلفين
بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول موجبا

قوله فمن كفر بعد ذلك اه حصر الفاسق بمعنى ان ضمير الفصل يقتضي حصر الخبر في المبتدأ فيصدق
على ان كل فاسق كافر وقوله ان هذا الحصر ادعائي على الاولى ان يقال ان ضمير الفصل ههنا
لمجرد التأكيد لا للحصر لان الكافر قبل الايمان فاسق كالكافر بعد الايمان فلا يحصر الفاسق
مطلق فيمن كفر بعد الايمان ولو سلم انه للحصر فهذا الحصر ادعائي للمبالغة بناء على ان مطلق
الفسق ينصرف الى الفرد الكامل هو الكافر بعد الايمان قوله من ترك الصلوة اه فقوله
على الترك مستحلا يعني ان من ترك الصلوة مستحلا لتركها فقد كفر وكذا من ترك استخفافا
بالدين فهو كافر واما ان ترك الصلوة مجانة وتكاسلا فهو لا يكفر بل فاسق لسقط
عدالته فلا تقبل شهادته نعم يكفر فيه كما في النهي وذكر في شرح المواقف ان الحديث المذكور
خبر واحد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين قوله ان العذاب اه فقوله
ان تعريف المسند اليه اي تعريفه باللام يفيد الحصر نحو الكرم هو التقوى والامام من قريش
والكرم في العرب ونحو ذلك وقوله اعني الكون على المكذب يعني ان تقدير الكلام هكذا ان العذاب
كائن على من كذب فعلى هذا يكون العذاب مقصورا على صفة هو الكون على المكذب وقوله وفيه
عليه نظائر قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين قال السيد الشريف في شرح المواقف
قلنا تعريف المسند اليه باللام لا لعموم لعهد عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد
المراد به على تقدير عمومه هو الخزي الكامل فيلزم منه انحصار افراد الخزي مطلقا في الكافر
قوله والله لا يؤمن اه واعلم ان الشرك مجاز مشهور في معنى الكفر لان الكفر مثلا واحد
كما ورد في الحديث ولان الكفرة كانوا يتبعون الشيطان ولا يتبعون الله ورسوله
والذي كان من اهل العلم كانوا يقولون بان خالق السموات والارض هو الله وحده فسموا مشركين لا
لاشراكهم الشيطان لله عز وجل وذكر في شرح المقاصد ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالاثنين او اكثر فهو مشرك وان كان
متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان

بقوله بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل
وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق
فهو الزنديق قوله وبعضهم آه فقوله فلا يرد عليه ما قيل يعني ان هذا القائل توهم ان المراد
بالبعض في قولهم وبعضهم هو البعض من اهل السنة وهو الجماعة فاعترض على الشارح بان ما
ذكره انما يناسب اصل المعتزلة لا مذهب اهل السنة فاجاب بان المراد بالبعض هو البعض من المعتزلة
فيناسب قول المعتزلة قطعا وكذا قوله فيناسب قولهم اي قول اهل السنة وقوله انه يجوز آه
هذا ناظر الى قوله فلا يرد آه اي ولو سلم ان قوله لا يحتمل الاباحة هو كلام اهل السنة لكن نقول
يجوز ان يكون عدم احتماله الاباحة امرا عاديا غير ان لكون الاباحة منافية للحكمة بدون القول
بالقبح العقلي فلا يرد انه قول بالقبح العقلي آه وقوله ثم ان نهاية الكرم آه رد على قول الشارح وهو
والكفر نهاية الجناية آه وقوله دعوى بلا دليل اشارة الى المنع اي لا نسلم ان الاعتقاد الابدي
يوجب الجزاء ولو سلم فلا نسلم انه يوجب الجزاء الابدي قال الشارح والآيات والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة نحو قوله تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات انه
يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكقوله عم في اثناء حديث
النجوى سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم قوله والمعتزلة آه فقوله اذ المغفرة
آه علة لقوله ولا يصح اي على ما زعم المعتزلة ينبغي ان لا يكون معنى قوله تع يغفر ما دون ذلك لمن
يشاء هو ان تعالى مثلا ويغفر ما دون الشرك اذ كان ما دون الشرك صغيرة او كبيرة مقرونة
بالتوبة لمن يشاء من اصحاب الصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة فورد عليهم ان الشرك المقرون
بالتوبة يكون مغفورا كسائر المعاصي فلا معنى لان تعالى ويغفر ما دون الشرك وورد
ايضا ان مغفرة الكبائر المقرونة بالتوبة عامة وواجبة عندهم فلا فائدة في تعليقها با لمشية
وان مغفرة الصغائر عامة عندهم بل هي واجبة اليه اذا اجتنب الكبائر فلا فائدة في تعليقها
بالمشية ثم ان هذه الاعتراضات كانت واردة على المعتزلة القائلين بتخصيص المغفرة بالصغائر
او

او الكبائر المقرونة بالتوبة سواء جعل الضمير في قوله تخصيصها راجعا الى الآيات والاحاديث
او الى المغفرة فلا معنى لقوله ان الضمير للمغفرة لا للآيات والاحاديث وهو ان ارجاع الضمير الى
المغفرة خلاف الظاهر فقوله مخصوصة بالصغائر وانت خبير بان كلمة ما كانت هنا مقابلا با
بالشرك فينبغي ان يكون ما دون الشرك من الكبائر والصغائر اذ لا يحسن ان يقال مثلا ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون الكبائر من الصغائر كما لا يخفى وعدم حسنه ظاهر لمن له فهم
باساليب الكلام وقوله لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل آه هذه المغفرة جائزة عندهم
لكنها غير واجبة فيغفرها ان شاء بخلاف مغفرة كبيرة غير التائب فانها غير جائزة عندهم
فلا يغفرها اصلا هذا لكن المشهور هو ان مغفرة صغائر العبد اذا اجتنب الكبائر عامة وواجبة
عندهم ولذا لم يبق عنها اصلا فافهم قوله انما يدل على الوقوع آه فقوله انما استطرد ذكره في
استطرادي في الجواب عن المعتزلة وانما اصل الجواب هو قوله وقد كثرت النصوص آه وانما
قال انه استطرادي في الجواب لان دعوى الوجوب غير مصرح بها فيما سبق بل فهم دعوى الوجوب
ضمنا في قوله والمعتزلة تخصصها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة اذ فهم بهذا الكلام
انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر بدون التوبة توجب العقاب على الكبائر عندهم بدون
التوبة ولما وجد دعوى الوجوب هنا ضمنا كان ينبغي ان يكون الجواب عن ذلك استطرا ديا
وقوله بل في الآيات ما هي كقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها و
قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تع ان الفجار لفي جحيم فهذه الآيات
على تقدير عمومها لكل العاصي والكافر والفاجر انما تدل هي على الوقوع دون الوجوب
لكن المعتزلة تمسكوا بها في الوقوع قصدا وفي الوجوب ضمنا وقد عرفت حاله قوله وزعم بعضهم آه
فقوله هذا مذهب الاشاعرة آه اي جواز الخلف في الوعيد من الله تع هو مذهب الاشاعرة اذ
الخلف في الوعيد لا يوجب نقصا في ذاته تع ولا في صفة الله وقوله وفيه جواب آخر
اي في هذا المذهب جواب او غير ما ذكر الشارح في قوله والجواب انها على تقدير عمومها آه
تابر

قوله وهو بتبديل القول بل كذب منتفع بالاجماع واصول العلم مراده ان الله الكريم اذا اخبر بالوعيد
فلا يلتفت الى انه تعالى ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذكرها بخلاف الوعيد فلا كذب
ولا تبديل قوله وهو تبديل للقول اه فقوله على المشية في الآية الاولى يقال فان له نار
جهنم ان شاء الله لكن لم يصرح بقوله انشاء الله تعالى تخويفا للعاصي وزجرا له عن المعاصي وذهب
بعض الافاضل الى ان ايات الوعيد والوعد لا يقصد فيها الاخبار وانما يقصد بها الانشاء
فنقصد بها الدعاء على العصاة في صور الوعيد والدعاء للمؤمنين في صور الوعد فعلى
هذا التوجيه ايضا لا يلزم الكذب ولا التبديل وقوله بخلاف الوعد هذا يكون الفرق بين
اليا وهو تلك الجهة واما الوعيد باليا فهو للانذار والتخويف وقالوا ان الخلف
في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يليق بالباري تعالى بخلاف الخلف في الوعد فانه يعد
نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه ان الخلف في الكرم لا يليق بالكريم القادر عليه والحق ان الخلف
مطلقا جائز عقلا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة واجماع الامة قوله ويجوز العقاب
اه فقوله لعدم قيام الدليل اي على الوقوع وقوله فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى
يعني ان دعوى اهل السنة مركبة من جزئين احدهما جواز العقاب على الصغيرة والكبيرة
ووقوع العقاب عليها لكن ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد الجزء الاول فهو الجواز والاخير
الجزء الثاني وهو الوقوع مع ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو الوقوع دون
الجواز وانت خبير بان ما ذكره الشارح من الادلة تدل على الوقوع ايضا اما قوله تعالى
ما دون ذلك لمن يشاء فلانه تعالى قد فهم مغفرة ما دون الشرك من الصغائر والكبائر على ما انها
مغفورة ويفهم من ذكر ما لا يشاء مغفرته من الصغائر والكبائر لا يكون مغفورا بل يكون
معاقبا عليه وهذا ظاهر لمن كان له معرفة باساليب الكلام واما قوله تعالى لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصيها فدلالته على الوقوع العقاب والمجازاة ظاهرة في كلام الشارح
ويدل على الوقوع ايضا قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فتامل والله الموفق قوله

الخلف مطلقا عن دوام

ان صح

قوله واجيب بان الكبيرة اه فقوله ان الكفر مقيد بالمشية وذلك ثم ان يقال نكفر عنكم سيئاتكم
لمن نشاء وقوله فلا قطع بالوقوع بكون الصغائر فلا تدل الآية الكريمة على عدم التعذيب لاجل
الصغائر وقوله ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر اي في الآية الكريمة يجب ان تحمل الكبيرة على الكفر لو
لو لم تحمل هي عليه لزم محذوران احدهما ان يلغو التقييد بالمشية بلا دليل وذلك لان الكبيرة
لو حملت على ما يقابل الصغيرة من الكبائر مطلقا لكان معنى الآية ان تجتنبوا الكبائر مطلقا
نكفر عنكم صغائركم لكن مغفرة الصغائر متعينة فلا حاجة الى التقييد بالمشية اصلا والثاني
ان يلغو التعليق بالاجتناب بلا فائدة لان مغفرة الصغائر تكون حاصلة البتة سواء اجتنب
الكبائر او لم يجتنب فلا فائدة في التعليق بالاجتناب عن الصغائر مطلقا هذا ولمانع ان يمنع
لزوم المحذورين المذكورين اما قوله يلغو التقييد بلا دليل فلان مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره دليل دال على ان مغفرة الصغائر كانت مقيدة بالمشية لان بعض الصغائر
مغفور وبعضها غير مغفور فلا بد من التقييد بالمشية حتى تخرج الصغائر الغير المغفورة واما
قوله والتعليق بالاجتناب بلا فائدة فلانه يصح ان يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب عن سوى
الصغائر الكبائر مطلقا كانت الصغائر كلها مغفورة واذا لم يجتنب الكبائر اصلا
لم يكن الكبائر مغفورة ولا الصغائر المقرونة بالكبائر مغفورة فعلى هذا ينبغي ان يكون
في التعليق بالاجتناب فائدة والاولى ان يقال حمل الكبيرة على الكفر يكفي فيها وان كان
احتمالا عقليا لان الشارح بصدد المنع والاحتمال العقلي يكفي للمانع ولك ان تقول
المراد بالكبائر ما يقابل الصغائر ويحمل بعض الصغائر مخصوصا بمثل قوله تعالى ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله والشفاعة اه فقوله او لعدم الدخول اي او
حرمان الشفاعة لعدم دخول النار فاذا دخل النار جاز ان يتعلق به الشفاعة بعد
دخول النار وقوله لا يستلزم الوقوع يعني ان استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم وقوع
حرمان الشفاعة فلا يكون مرتكب الكبيرة محروما عن الشفاعة قوله وللمؤمنين اه وقد دلت

كانت صح

الكبائر برك

الاية الكريمة على ان الاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات يكون نافعا لهم والا لما امر الله
تعالى محمدا عليه السلام بالاستغفار ثم ان الاستغفار نافعة لانه طلب المغفرة للذنوب وهذا
يتناول جميع المؤمنين والمؤمنات ويتناول اصحاب الكباير ايضا وهو المطلوب **قوله**
يدل على ثبوت آه والاصح ان اسلوب قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين يدل على
ثبوت الشفاعة في حق اهل الكباير والا لكان لنفي نفعها عن الكافرين معنى على ما تام
ذكره الشارح على التفصيل والله الموفق **قوله** ولا يقبل شفاعة آه يقال جزى عني هذا
الامر اي قضى ومنه قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا كذا في الصحاح وقوله ينفي
اصل الشفاعة لان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم وكذا الشفاعة
نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم ايضا فحينئذ الاية تنفي اصل الشفاعة سواء
كانت بمعنى طلب العفو عن الغير كما ذهب اليه اهل السنة او بمعنى طلب زيادة الثواب
كما ذهب اليه المعتزلة وقوله فلعلها تقبل بطريق اخر لعله اراد ان كلمة من في الاية الكريمة اجلية
اي لا تقبل الشفاعة من اجل كل نفس عاصية بل لو قبلت الشفاعة فانما يقبل من اجل
النفوس المطيعة ان كانت شفيعة للنفوس العاصية هذا وانت خبير بان هذا التوجيه خلاف اذ ابر
الظاهر بقرينة المقام مع ان كل شفاعة لا يكون مقبولة لاهل النفوس العاصية الممنوع لها بل
يكون كل شفاعة مقبول لاجل النفوس المطيعة الشفيعة للعصاة فلم يظهر في ارجاع الضمير الى النفوس
الثانية فائدة اصلا فان النفس الثانية ايضا نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم ايضا **قوله** بعد
تسليم دلالتها آه فقوله يشير الى منع الدلالة آه قيل ان الضمير لليهود وان الاية نزلت فيهم فيكون
عدم قبول الشفاعة مختصا بهم فلا يكون عاما للاشخاص وقوله فان النكرة المنفية خاصة
بحسب الوضع هذا على ما في كتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة
في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية
من العام نحو لا يا كل راسا ولا يا كل لحما لا غير ذلك وقوله كيف يلزم منه آه وانت خبير بانه اذا

اذا قلت لا رجل في الدار ولا هو على السطح يلزم ان لا يكون احد على السطح ولا شك ان ما نحن
بصدده كان من قبيل قولك ولا هو على السطح فالاعتراض المذكور متوجه والجواب المذكور
غير صحيح وقوله نعم لو قيل آه وهذا هو مراد من ذكر المعترض ايضا والله الموفق **قال الشارح**
والاحوال منها اعادة اعطاء الكتب ومنها حال الوقوف في الصراط او في الميزان ومنها حال الامر
بالنار وخلود الكفار **قوله** يجب تخصيصها آه فان قلت يكون الدلالة عامة والارادة خاصة فان كيف ح
الارادة بدون الدلالة غير جائزة اصلا قلنا الدلالة العامة كانت بحسب اصل وضع اللفظ
للعموم والارادة الخارجية بحسب لان القرائن الخارجية والقرائن الخارجية ههنا هي الادلة
الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان يخصص بها الادلة الدالة على عموم نفي الشفاعة جمعا بين
الادلة بقدر الامكان واجيب في شرح المواقف عن ادلة المعتزلة بان يقال حاصل كلامكم في نفي
الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ونحن لا نقول في اثبات الشفاعة
لا بد ان يكون خاصة في الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في
جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا **قوله** فلا معنى للعفو آه فحاصل تمام اي الامر
ان لا معنى للعفو حينئذ عمن لم يجتنب عن الكبيرة لكانه يستحق العذاب للصغيرة ايضا فحينئذ كان العفو
معنى لكن المشهور من مذهب المعتزلة هو ان مرتكب الصغيرة لا يستحق العذاب اصلا فكلام
الشارح مبني على هذا المشهور اذ لم يثبت اصلا القول باستحقاق العذاب بارتكاب الصغيرة منهم ح
سواء اجتنب عن الكبيرة او لم يجتنب وقوله غير مفيد يعني ان قوله فلا معنى للعفو بالنسبة
الى صغيرة المجتنب لكنه لا يفيد اذ يكون لهم ان يكون العفو عن صغيرة المجتنب معنى وقد عرفت عنه ح
ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور فيما هو بين الجمهور **قوله** لانه تعالى آه فقوله انه يراه
اي انه يرى جزاء الاعانة في جهنم في اثناء العذاب لكن المشهور بين المؤمنين ان جزاء الاعانة
هو الثواب الاعظم ومعلوم ايضا ان دار الثواب هي الجنة فالمعنى المذكور غير مقبول لكونه
مخالفا للاجماع **قوله** ان الذين آه فقوله من هذا الاستدلال آه فانه رتب الوصول لاجتناب

الفردوس على الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط ترك الكبائر فدل على ان مرتكب الكبيرة من
المؤمنين لا يخلدون في النار والا لما دخل الجنة ثم انه يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان
بناء على ان لا قائل بالفصل بين الكبيرة وتارك الاعمال الصالحة فيكون الاية دالة على
كون المؤمنين من اهل الجنة بمجرد الايمان وقوله يبطل مذهب اهل الاعتزال وهو ان مرتكب
الكبيرة مخلد في النار وان من دخل النار يكون خالدا فيها قوله وقد جعل انه وقوله فلا ينافي جواز
التفاوت وهو ان يقال لجواز ان يكون مراتب حقيقة النار متفاوتة في الحرارة حتى يعذب
الكفار بانواع من العذاب خالدين فيها ومع ذلك كان عذابهم اشد من عذاب المؤمن
وان كان هو ايضا مخلدا في النار فعلى هذا يكون الخلود في النار جزاء للكفر على الاطلاق مما لا
دليل عليه وكان في حيز المنع وقوله وهذا الدليل الاتي انه قال بعض الافاضل انه ليس بدليل
بل قد ذكر للتنبيه على وجه الحكمة في خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص
الدالة على عدم الخلود فالاعتراض عليه بالمنع والمعارضة لا يفيد فائدة معتدا بها قوله
لم يتفصل عن مضرات الدنيا يعني ان مضرة الدنيا غير خالصة عن المنفعة في الجملة فلو لم يكن
مضرة الاخرة خالصة عن المنفعة لم يتميز احديهما عن الاخرى وقوله لكنه غير مفيد يعني ان منع
قيد الخلوص غير مفيد هنا فان عدم الخلوص لا ينافي الخلود في النار فلا فائدة في ان يقال
لا نم الخلوص قوله والمقصود منه توجيه كلام الشارح هنا فقوله بمعنى الدوام اي بمعنى استغراق الازمنة
فالمكث الطويل معنى عام يتناول خلود الكفار ولا معارض له فيحمل على معنى الدوام لانه اللفظ
المتبادر من لفظ الخلود ويتناول ايضا خلود اهل الكبائر لكن كان له معارض فيحمل على المكث
الطويل بدون الدوام وقوله بل هو من ضروريات الدين اي خلود الكفار بمعنى الدوام كان
من ضروريات الدين بحيث لا يحتاج الى النظر والبيان اصلا قوله لا يخفى ان الايمان متعد بنفسه
على ما ذكر في الصحاح فاللام في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ليست للتعدية بل هو ايضا لتقوية العمل
قال في شرح المقاصد وهو يتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى

آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت
بمؤمن لنا قوله يحصل فيه انه اي يحصل في قلبه اذا اخبر نسبة الصدق وحاصله انه يعلم ان الخبر صادق
في نفسه مطابق لما في نفس الامر وقوله كما في السوفسطائية وكما لبعض الكفار على ما دل عليه قوله
تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم لما عرفهم وقوله عن الاذعان
اي القبول والتسليم قوله فان قلت انه قال في شرح المقاصد فان قيل فالتصديق الحاصل بدون الاذعان علاه
والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق
وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق على ما قدر تسليمه هو التصديق اللغوي المعبر عنه
بكرويدن غايته انه يجب في الايمان اشتراط امور كالحصول بالاختيار وترك الجحود والاستكبار
واما انه يلزم على تقسيم وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا وخارجا عن
التصور والتصديق كذا كذا فذلك تحاشى لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض
الكفار موقنين بجميع ما جاء النبي عليه السلام غير مصدقين بهذا الكلام يعني لا نم امكان الايمان بدون الاذعان
ولا نم ايضا ان بعض الكفار موقنين غير مصدقين فقوله امر قطعي والحق انه امر عام يتناول
القطعي والظني وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد الخ ثم قد نص عليه ان الايمان امر
قطعي لكن الايمان تصديق خاص وقد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا ولما كان التصديق
المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح ولا الشيخ على ان الشارح قد صرح القول بان المعتبر في جميع افراد
الايمان هو اليقين محل نظر وذكر في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض
بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وقوله ولا يكون
انه الضمير المستتر في يكون راجع الى المعنى المعبر عنه بكرويدن وهنا توجيه آخر لكلام الشارح وهو ان يقال
ليس حقيقة التصديق الا معنى في القلب نسبة الصدق الى الخبر اي ان يتقرر في القلب النسبة الحكمية التي
هي مورد الايجاب والسلب في ذلك الخبر من غير اذعان وقبول اي من غير ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك هو المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن فتامل والموفق
الله

اشارة لكل واحد من المذكورين يعني انها اشارة بان الكون في مثل هذه الصورة آه والحاصل ان
مراده ان يعني هو ان الكون في مثل هذه الصور كما يكون في الظاهر يكون فيما بينه وبين الله تعالى لان
الشرع قد جعل هذا النطق كالعدم وجعل ايمان الياس في حكم العدم واراد باطلاق اسم
الكافر الاطلاق الحقيقي واراد بقوله يجعله كافرا فيما بينه وبين الله لانه يجري اجراء احكام الاسلام
وهذا ما قال في شرح المقاصد انه لا اعتداد بالتصديق مع تلك الآثار فلا محالة بين الكفار
كما زعمه قوله فان قيل لتصديق اصحاب النبي عم بان القبلة بيت المقدس قد سقط بعد نزول
قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام قلنا السقوط ثم فان كون بيت المقدس قبلة كان مختصا
بزمان اول الاسلام والنص المتعلق بذلك ثانيا غير ساقط اصلا واما النص بان القبلة
هو المسجد الحرام فذلك تصديق له زمان آخر متعلق بحكم آخر فتامل قال الشارح في الاقرار وقد يحتمله
فان قيل كيف يحتمله مع ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل قلنا ما ذكرتم في الماهيات الحقيقية
بخلاف الماهيات الاعتبارية فان الاقرار ركن من اركان الصلوة مع انها تسقط في الاخرس
والامي قوله هذا اضاف آه سوانت خبير بانه لا مذهب لقائل على ما هو المشهور وذلك لان
قول الشارح التصديق باق اشارة الى هذا المنع فيكفيه الاحتمال العقلي فكانه قال لم لا يجوز ان
يكون النطق باقيا في حالة النوم كما ذهب اليه الفلاسفة قوله لا حال عدم النطق ولو بالنطق
في حال الذهول يكون في القوة الحافظة وهي عندنا مرتبة من مراتب فعل الانسان وقوله قد يذهل
فيه اي في حال الحضور فان الانسان حال حضور النطق في قلبه جاز ان يذهل عن حصول هذا النطق الحاضر
بان لا يلتفت الى نفس هذا النطق فقد ذكر الفاضل ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا
عن حصوله لا لغة ولا عرفا قوله ولذلك يكفي الاقرار آه اي ولان الشارح جعل المحقق الاقرار لم
بل اعلى ما يفاد منه حكم النجاة لان الاقرار في العمر مرة كاف في بقاء الايمان مع ان الاقرار جزء من
حقيقة الايمان عند كثير من المحققين فان قيل فالاقرار ايضا لا يحتمل السقوط اذا شرع
جعله في حكم النجاة كما جعل التصديق كذلك قلنا ربما يطرء على الاقرار ما يفيده كما في

في حالة الاكراه بخلاف التصديق قوله وانما الاقرار آه وهو مذكور في شرح المقاصد ايضا فقوله
لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه والصلوة خلفه والدفن في مقابر
المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك وقوله فانه يكفي مجرد التكلم اي يكفي لاثار الايمان مجرد
التكلم وان لم يظهر على غيره ثم ان الاقرار للغرض المذكور لا بد من ان يكون على وجه الاظهار على الامام
وغيره في هذا المذهب ايضا فلا فرق بين المذهبين في وجوب الاظهار للغرض المذكور وذكر في
شرح المقاصد فعلى هذا المذهب الآخر صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار بلسانه في عمره مرة
لا يكون مؤمنا عند الله تع ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الدخول في النار بخلاف
الايمان ط ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط قوله واما انه
النطق آه ذكر في شرح المواقف واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن النطق
وذلك لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ
الايمان في الشرع مغيرا عن اللغة لبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما بين الصلوة والزكوة
وامثالها ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى وقوله ولانه خلاف الاصل
اي ولان المعنى الآخر غير النطق هو خلاف الاصل واراد ان سائر ملة القلب خلاف الاصل
وقوله يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان آه يعني ان الايمان اللغوي جزء الايمان الشرعي
والجزء الآخر من الاقرار فيجوز ان يراد بالايمان في نحو قوله تع وقلبه مطمئن بالايمان معناه
هذا كم اللغوي ولا ينافي ان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي وقوله يجب خصوص المتعلق
والمتعلق هو ما جاء به النبي عم وقوله فنوع المعنى اللغوي مجاز هذا لم لا يجوز ان
يراد بلفظ الايمان اللغوي معنى الايمان الشرعي باعتبار كونه مما صدق عليه مفهوم
الايمان اللغوي فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب ان يكون اللفظ الا م
المعهد [illegible] لا يقتضي ان يكون اللفظ مجازا والاولى ان يقول ان لفظ الايمان غير منقول
عن معناه اللغوي الى معنى مباين له كما عرفت فتعين ان المراد به النطق في النصوص

الخ لكنه التصديق المتعلق بما جاء به النبي عم وهو المعنى الشرعي لانه المتبادر عند الاطلاق فلا
يصح ما قال الا مع اقرار بحيث يعتبر فيه امر زائد وهو الاقرار قوله هل اشتغفت الخ قال بعض الافاضل انه
انما يقال النصوص متعاضدة لذكر علم تلك النصوص بحج لو كان اشارة الى ان الدليل هو مجموع
النصوص فلا يلزم ان يكون كل واحد ليلا منفردا ولا شك ان قوله هل اشتغفت قلبه مما يومي
ان يكون محل الايمان هو القلب فلذا قال في المواقف ويوميه قوله عم لاسامة وقد قتل
من قال لا اله الا الله هل اشتغفت قلبه هذا الكلام فقوله ويوميه اشارة الى انه يؤيد كونه محل الايمان
هو القلب وان لم يكن هو حجة مستقلة وقوله هل اشتغفت معقول عم قوله عندهم اى عند اهل اللغة
وقوله انما يتم اذا انضم اليه عدم النقل اذ لو وقع النقل في الشرع لم يفهم اهل اللغة من الايمان
التصديق باللسان فانهم لا يفهمون الا المعنى اللغوي لكنهم يفهمون التصديق باللسان فقط فوجب ان
يجعل عبارة عن التصديق باللسان لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما وقوله فيرد عليه النصوص المتعاضدة
ولا يخفى عليك ان مقصود هذا السائل هو المعارضة على هذه النصوص المتعاضدة وذلك لان هذه
النصوص لما دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقال السائل ان هذه النصوص وان دلت على
ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن عندنا ما ينفيه وهو ان ما قال ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا
التصديق باللسان مع ان لفظ الايمان غير منقول عن المعنى اللغوي فوجب ان يجعل الايمان
عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت قوله برد الخ وقد اورد الشارح في شرح المقاصد حيث قال
انهم لا يقولون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كان بل التلفظ بالكلام الدال على
تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزء منه والحاصل انه
اسم للمقيد دون المجموع انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الكلام على السند لان الجواب المذكور منع
على منع المقدمة القائلة على ان اهل اللغة لا يفهمون منه الا التصديق باللسان وحاصله انه يقال
لا نم ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان بل انما يعرفون منه التصديق بالقلب فقط
الا ترى انا لو فرضنا ان الفاظ التصديق لم يوضع لمعنى او وضعت لمعنى اخر لم يحكم اهل اللغة بان

بان المتلفظ بتلك الالفاظ مؤمن وذلك لعدم دلالتها على وجود التصديق القلبي الذي هو
الايمان ثم لا يخفى ان هذا القدر المذكور يكون سند المنع فافهم وقوله اذ لا دخل في الاوضاع
على قوله فبطل وقوله لا اعتبار لها اى للدلالة وقوله لم يستحق الجنة ولا يستحق بانه
النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط كما مر قوله اى يطلق
عليه لفظ المؤمن حاصله ان رجلا اذا اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ المؤمن عند
اهل اللغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فلفظ المؤمن عند اهل اللغة ايضا يكون
بمعنى المصدق بالقلب ويكون اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى اطلاقا حقيقيا عندهم ايضا واما
عدم وجود التصديق القلبي في ذلك الرجل فلا ينافي ان يكون اطلاق لفظ المؤمن حقيقيا كما
اذا قلت زيد العالم مع ان زيدا لم يكن عالما اصلا فان لفظ العالم حقيقة ههنا مع عدم وجود معناه
الحقيقي ويؤيد ما ذكرناه قول الشارح ويجري عليه احكام الايمان الجاري بناء على وجود
التصديق القلبي وان كان وجوده بحسب الحقيقة وقوله انه حقيقة في الاقرار ايضا قال في شرح المواقف
لا نزاع في ان التصديق باللسان يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولانه يترتب عليه احكام
الايمان ظاهرا وانما النزاع بينه وبين القوم اى النزاع يكون في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه
احكام الايمان الاخروية هذا كلامه ويعلم منه ان تسمية الاقرار ايمانا يكون تسمية بطريق المجاز
اللغوي لكون الاقرار دالا على وجود الايمان الحقيقي الذي هو التصديق القلبي ولذا جرى
على المؤمن به احكام الايمان الذي هو التصديق القلبي ولا يفهم من كلام المواقف ان يكون
تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما زعم قوله هذا مذهب الرقاشي والقطان اى ان الايمان
اسم للاقرار بحقيقة ما جاء النبي عم به لكنه قد شرط مع ذلك الاقرار معرفة القلب سواء كانت
هذه المعرفة حاصلة بطريق الضرورة او بطريق الكسب وذهب القطان الى انه اسم للاقرار لكنه
قد شرط التصديق الذي لا يكون الا بالاختيار والكسب واما الكرامية فانهم لم يشترطوا في الايمان
شيئا من المعرفة والتصديق حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا في نفس الامر الا انه

يستحق الخلود في النار بما قالوا قوله لا على الكل وفي موافقته اه اذ الملة وموافقوه كانوا
يقولون بان امر الاقرار في الاخرس ثابت حكما بناء على ثبوت التصديق الذي الذي هو
الركن الاعظم واما على ما ذهب اليه الكرامية فليس التصديق شرطا ولا شطرا في الايمان فلم يثبت
في الاخرس نفس الايمان الذي هو الاقرار لا حقيقة ولا حكما وهذا باطل بالاجماع قوله ما عطف الجزء
على الكل اشارة الى جواب ما قيل لم لا يجوز ان يعطف على الشيء ما يدخل فيه لنكتة وهي الاهتمام
بشأن المعطوف لكونه اشرف كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح او لكونه ثمرة مقصودة
كما في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الاعمال ثمرات الايمان والايمان بلا عمل
كشجرة بلا ثمرة وقوله وكيف بالشيء جهة يعني ان الاية الكريمة تقتضي بظاهرها ان العمل ليس هو نفس
الايمان ولا داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله فيجب العمل بظاهرها ما لم يقع
دليل دال على خلافه قوله لان جزء الشرط شرط اي لو دخل الاعمال في الايمان يلزم اشتراط
الشيء بنفسه لانه تعالى جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال والمفروض ان الاعمال جزء من الايمان الذي
هو شرط الاعمال وجزء الشرط شرط فيكون الاعمال شرطا لنفسها وانه محال لامتناع توقف
الشيء على نفسه قوله اي كونه زائدا اه هذا اشارة الى الجواب عن نظر الشارح يعني ان مراد ابي حنيفة
رحمه الله هو زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان به في الواقع وهذا لا يتصور بعد عصر النبي عم
واما زيادة الاطلاع على تفاصيل الوظائف فلا كلام فيه ويمكن ان يقال لعل مراد الشارح هو
التنبيه على ان لا فرق بين الزيادتين المذكورتين في المعنى وفي اجراء الاحكام عليها قوله ولا خفاء اه
وهو مبني على ان الايمان لا يتكثر بحسب ذاته وانما يتكثر بحسب تكثر متعلقاته مع ان متعلقاته الف لا
يتكثر بحسب ذاتها وانما يتكثر بحسب الاعتبارات فقط وانت خبير بان هذا في الحقيقة اعتراف
بان الايمان التفصيلي ليس ازيد من الايمان الاجمالي الا بمجرد الاعتبار والاولى ان يقال انا اذا
آمنا بان ما جاء به النبي عم فهو حق ثم آمنا بان الجنة حق مثلا فلا نشك ان الايمان الاول هو
الايمان الاجمالي وان الايمان الثاني هو الايمان التفصيلي ولا شك ان الايمان الثاني تصديق مغاير

مغاير بالذات للايمان الاول الذي هو تصديق اجمالي متعلق بمفهوم عام ولا شك ان مجموع هذين
التصديقين ازيد من التصديق الاول وحده وقس على هذا سائر التصديقات التي خرجت من
العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل قوله عبادة اخرى اه يعني ان الاستمرار على العبادة تام
عبادة ثانية كما ان الاصرار على الصغيرة صغيرة ثانية ومجموعهما كبيرة وكما ان الاصرار على الكبيرة كبيرة
ثانية وقوله فان الدوام على التصديق غير التصديق يعني ان المتبادر من قولهم الايمان لا يزيد ولا
ينقص هو ان ذات الايمان وحقيقته لا يزيد ولا ينقص كما اشار اليه الشارح وان الدوام على الايمان
ليس ذات الايمان وحقيقته بل هو صفة قائمة بالمؤمن متعلقة بالايمان قوله وقد يجاب اه وهو مذكور
في شرح المقاصد والمقصود هو الجواب عن استدلال الخصم بقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم
ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا ونحو ذلك وقال في شرح المقاصد
واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وهذا ما قال امام الحرمين ان النبي عم يفضل
على من عداه لتصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي عم
متواليا ولغيره على التوالي فثبت للنبي عم اعدادا من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه
اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه قوله ومن ذهب اه لعل مراد الشارح من ذكر مذهب
هو الاشارة الى المعارضة بالايات الدالة على زيادة الايمان اذ لو لم يكن مراده ذكره فلا حاجة
لان يذكر هذا المذهب في اثناء ذكر كلام من قال بان الايمان هو التصديق حتى حملوا الايات
الدالة على زيادة الايمان على هذه التوجيهات المذكورة في الشرح وقوله كما هو مذهب
الخوارج لا يخفى عليك ان قوله من الايمان بكلمة من التبعيضية يدل على ان الاعمال جزء من
الايمان وهذا مذهب السلف والمحدثين واما مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار فهو
ان الايمان هو الاعمال فقط فرضا كانت او نفلا على ما ذكر في شرح المقاصد وشرح المواقف
وقوله ومذهب الجبائيين يعني الجبائي وابنه ابا هاشم ومذهب هؤلاء هو ان الايمان هو
الواجبات من الاعمال الخوارج دون النوافل وقوله يجب بها في الصلوة اي يجب زيادة

الثواب والقيام في الصلوة والاظهر الايتال كزيادة الصلوة بحسبها في الثواب سوى القيام
واعلم ان ما شرع جزءا هو ما جعل الشارع جزءا من شيء بحيث لو اتي ذلك الجزء اتي ذلك
ذلك الشيء هو او ما يتم جزء فهو اعم من ذلك فاصل الثواب في الصلوة مما شرع وهو زيادة
الثواب على ما يجزء به الصلوة يكون مما وقع جزء لا مما شرع جزء وقوله طاعة لا يخرج عنها
طاعة وهذا اوفق من مذهب الخوارج وقوله او واجب كذلك اي واجب لا يخرج عنه و
وهذا وفيه من مذهب الجبائيين قال الشارح قال بعض المحققين الخ وهذا الاعتراض على
قوله فهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان الخ وهنا اعتراض اخر وهو ان يقال ان مراد
من قال الايمان لا يزيد ولا ينقص هو ان الايمان لا يزيد ولا ينقص بحسب اجزائه الواقعة
فيه بخلاف الاعمال فانها تزيد وتنقص بحسب اجزائها كما عرفت انفا واما زيادة الايمان
بحسب القوة والضعف فلا كلام فيه وقوله ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما
علم من اخبار المخبر اي تمكين النفس عليه وتطمينها على العمل بمقتضاه وهذا على وجهين
احدهما ان يحصل العلم بالضرورة بدون الاختيار ثم يحصل ربط القلب عليه بالاختيار والثاني
ان يحصل اصل العلم بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب عليه ايضا بالاختيار وهذا اقوى
من الاول كما لا يخفى قوله اي باعتبار التحصيل يعني ان التكليف بالايمان انما يقع باعتبار تحصيله
الاختياري لان التكليف بالشيء بحسب تحصيله اعم من التكليف به بحسب نفسه فان التكليف به
بحسب نفسه لا يتصور الا في مقولة الفعل والتكليف به بحسب تحصيله قد يتصور في مقولة الكيف
كما اذا كلف الرجل بتحصيل السواد في الثوب فان السواد من مقولة الكيف وتحصيله
انما يكون بسبب مباشرة الافعال الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان من هذا القبيل ايضا
اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم الذي هو مقولة الكيف وقوله تكليفا بالنظر
الموجب له الخ يعني ان نفس الايمان ليس مكلفا به بل المكلف به حقيقة هو النظر المستلزم
للايمان وقولهم الايمان مكلف به من قبيل الاسناد المجازي وقوله موقوف الخ واجيب على

العلم ظ

متوقف ظ

لان الايمان ليس باختياري لانه من قبيل الكيفيات النفسانية او الانفعالات

٢١٢

اجماعا فان هذا الكلام يدل على ان نفس الايمان مكلف به وان الاسناد فيه اسناد حقيقي
وكذا قوله ثم آمنوا بالله وقوله والحق تاكيد لكون نفس الايمان مكلفا به وقوله ويجب
التحصيل اي ولو يجب التحصيل وقوله ولذا اي ولكونه مقدورا اصلا يجب التحصيل قوله
يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا اعلم ان المص اذا جعل من قبيل العلم كما هو المختار
عند المحققين ينبغي ان يقال يكون مكلفا بالاطمينان وربط القلب بالاختيار قال في شرح
المقاصد ونقض قال المص عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي
يثبت باختيار المصدق ولذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
انتهى كلامه واما اذا جعل المص من قبيل الفعل الاختياري كما ذكره بعض المتاخرين
فالمناسب ان يقال يكون مكلفا بتحصيل المص الذي هو فعل اختياري وهو نسبة
الصدق الى المتكلم بالاختيار يناسب ما قال بعض المتاخرين ان المص مامور به فيكون
فعلا اختياريا زائدا على العلم لكون العلم كيفية نفسانية وانفعالا على ما ذكر في شرح
المقاصد وقوله ليس بمختار عند الشارح هو ان يكون المص من قبيل العلم لا من قبيل الفعل
وقد عرفت ان بعض المتاخرين اختار انه فعل اختياري فتامل قوله والانقياد للاحكام
اي للاحكام الشرعية وهذا يتناول الانقياد للاحكام الشرعية العملية وهو انقياد
الجوارح ويتناول ايضا الانقياد للاحكام الشرعية الاعتقادية وهو انقياد القلب
لكن للاحكام الشرعية مطلقا لا يوجد بدون المص الذي هو الايمان كما ان الايمان
لا يوجد بدون الانقياد للاحكام الشرعية فكل من الوصف باحدهما الوصف بالاخر
ايضا ولعل المراد بالتلازم هو ان كل واحد منهما لا يوجد بدون الاخر على ما اشار اليه
الشارح بقوله ولا يخفى بوجود احدهما سوى هذا او اراد دعوى الترادف بينهما فلا يطلق
قوله اي لم نجد نوعية اه يعني ان الكلمة غيره قوله لكن فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين

الانقياد ظ

يصح به ظ

من المسلمين م

ليست صفة مجامعة فما وجدنا فيها تلك القرية شيئا غير بيت لانه كاذب بل هي استثناء والمراد
بالبيت اهل البيت فيجوز ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا
فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد
الايمان والاسلام كذا في شرح المواقف قوله اذ خبث الملاك اه لا نزاع في عدم كون
المسلم اخص من المؤمن وانما النزاع في كونه اعم بناء على قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فيجوز
كونه اخص مخالف للاجماع ولا يصح المنع بناء على تجويز كون المؤمن اخص من المسلم
اذ لا يجوز ان يقال مثلا اذ خبث العلماء فلم ار كل الا بعض العقلاء اذ العلماء العقلاء
لان المعنى فلم ار كل احد من العلماء الا بعض العقلاء مع ان بعض العقلاء ليس من
العلماء ففي هذا التقدير لا يكون الاستثناء متصلا فتأمل قوله فيحتمل ان يكون الاسلام
اعم هنا معتبرا بانه مقبول لانه بين المسلمين احدهما ان يقال من طلب غير الايمان دينا
لم يقبل منه وهذا ثابت بالقرآن فلو كان الاسلام اعم فوجد دين غير الايمان حتى كان
مقبولا يلزم بطلان المقدمة الاولى فتأمل ولست ممن يسهو من سوء في علم الكلام اذ
هو ليس غير العلم الشرعي بل اشرف العلوم الشرعية قوله ويثبت بكل منهما يعني ان
عدم صحة سلب احدهما عن الآخر يكون ثابتا بكل واحد من الترادف والتساوي فان
كل واحد من المترادفين لا يصح سلب احدهما عن الآخر وكذا كل واحد من المتساويين لا يصح
سلب احدهما عن الآخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من المؤمن والمسلم عن الآخر ظ كما
عرفت وان ما عدم صحة سلب كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر فباعتبار
مشتقيهما وهما المؤمن والمسلم لا باعتبار انفسهما اذ لا نزاع في تباين مفهوميهما
فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق ولا يصح ان
يقال ان الخضوع والانقياد تصديق قوله فيما اجزاه يعني ان قوله من اراد لا يصلح
ان يكون بيانا لما اخبر الا باحد التأويلين الذين ذكرهما الا وان يقال اي فيما علم

وثانيهما ان يقال من طلب غير الاسلام دينا

غيرظ

علم فانه كونه اخبر بمعنى اعلم شايع مشهور فيما بين اهل اللغة فلا يقال انه ارتكاب التجوز والتأويل
من غير ضرورة قوله وذا يستلزم اه فيه منع ظ فان بعض الكفار كانوا يصدقون بانه تع
مع انهم لا يصدقون بساير احكامه والصواب ان يقال الاسلام هو الخضوع والانقياد
للالوهية اي التسليم والالتزام بكونه تع خالق الكل وموجبا للعبادة عليهم وهو ليس غير
التصديق بساير احكامه لكنه يستلزمه قوله ولكن قولوا امنا ففي هذا يكون الامر للتهديد والتخويف
نحو اعملوا ما شئتم ولو جعل الاسلام بمعنى الانقياد الظاهري يكون قوله تع ولكن قولوا اسلمنا للتصديق
يعني انهم اذا قالوا اسلمنا كانوا صادقين بناء على ان الاسلام هو الانقياد الظ واعلم ان قوله تع
قولوا اسلمنا يؤيد ما ذكره الشارح وحاصله ان قوما ادعوا ان حزب زيد فقولوا لهم لم تضربوه
ولكن قولوا اذيناه يعني ان الايذاء حاصل والضرب ليس بحاصل ولو كان المراد ما ذكره المحشي كان
المناسب ان يقال ولكن قولوا امنا وذلك لان تغاير اللفظ يدل على تغاير المعنى واما احتمال
اتحاد المعنى فهو خلاف الظ والمتعارف قوله هذا معارضة في المقدمة اه حاصل الدليل المذكور
هو ان يقال الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد وكل واحد من التصديق والانقياد لا يوجد
بدون الآخر فهما متحدان بناء على ان معنى الاتحاد ان لا يوجد كل واحد منهما بدون الآخر فالسؤال
الاول يكون معارضة دالة على نفي المط المذكور وهو قولنا فهما متحدان والسؤال الثاني يكون
معارضة دالة على نفي المقدمة المذكورة وهي قولنا الايمان هو التصديق وقوله فلا يرد السؤال الثاني
المشايخ اي الذين قالوا بعدم تغاير الايمان والاسلام يعني انه لا ينفك احدهما عن الآخر وقوله ان
مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين ويدل عليه سياق كلام الشارح وسياقه فقوله لا ينفك
احدهما عن الآخر اي لا ينفك كل واحد منهما عن الآخر وليس مرادهم ان احدهما فقط لا ينفك
عن الآخر كما توهم ذكره القائل وقوله على ان فيه غفولا عن التوجيه لما عرفت ان السؤال كلام
على المقدمة القائلة ان الايمان هو التصديق لا على قوله ان الاسلام لا ينفك عن الايمان الذي هو
التصديق كما توهم ذكره القائل حتى اجابه الحديث يدل على عدم انفكاك الاسلام عن التصديق بناء على

اعملوا

ان الاسلام هو الاعمال والاعمال توجد بوجود التصديق وهذا حاصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله
فان قيل قوله عم اه قال الشارح يوم بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى اي في ان كل واحد
من الايمان والزهد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل و
يحصل به تزكية النفس والاعجاب قوله امر خفي اي هو خفي للعبد الذي حصل له هذا الايمان المنوط بالنجاة
وذلك لانه يحتمل ان يحصل له شيء من المعارضات كاتباع الهوى والشيطان والخطاء الفاحش ونحو ذلك مما
يحتمل عنده ان لا يحصل له هذا الايمان ذكر في التاتار خانية وينبغي للمسلم ان يتعوذ ذكر هذا الدعاء صباحا و مساء
فانه سبب للنجاة من هذه الورطة بوعد النبي عم ذلك والدعاء هذا اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا
وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت العلام الغيوب وقوله فعند الجزم بحصوله اه اي لو فرض حصول
الجزم بحصول الايمان المنوط به النجاة فلا يحصل من اه شبهة شيء من معارضات النجاة اذ يحتمل ان يحصل في
الاستقبال شيء من المعارضات نعوذ بالله من ذلك وقوله وهذا قريب اي ما ذهب اليه بعض المحققين
قريب الى الطبع مقبول عند العقل لكنه مخالف لما يدعيه القوم من الاجماع ولعل المراد من الاجماع
اتفاق الاكثرين كما ذكر في شرح المقاصد والاكثرون من السلف ذهبوا الى ان الايمان يدخل الاستثناء
فيقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى على ما ذكر في شرح المقاصد ايضا قوله بل ان المنجي والمردي هو الايمان
الحاصل في الخاتمة هو المنجي الحاصل هو المهلك فقوله لا بمعنى ان ايمان الحال اه لا يخفى عليك ان هذا الكلام
لا ينبغي ان يذكر قبل ذكر قول الشارح والحق انه لا خلاف في المعنى اه بل المناسب في هذا المقام ان يقال ان
ايمان الحال وان كان ايمانا صورة لكنه ليس بايمان حقيقة بحسب حكم الشرع وكذا كفر الحال فانه وان كان
كفرا صورة لكنه ليس بكفر حقيقة بحسب حكم الشرع لان العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة والموقوف انما
يخالفه الحال فلا عبرة لما وقع في الحال وقوله ان السعادة المعتد بها يعني ان موصوف السعادة المعتد
بها هو من علم الله تعالى اه وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة
وكذا قوله فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط لعل الخصم يقول لا نم انه يحتمل السقوط فانه تصديق الركن
اذا مات على الايمان لا يكون في حكم الثابت في حال الشرك لان هذا التصديق صار الى زوال في حكم العدم فكانه
لم

فكان ذلك التصديق لم يطرأ عليه ما ينافيه فلم يحتمل السقوط لكنه في حال النوم والغفلة تأمل قال الشارح والحق
انه لا خلاف في المعنى اي لا خلاف بين ما ذكره بعض الاشاعرة وبين ما ذكره الماتريدية اذ يمكن التطبيق بينهما كما
عرفت قوله اي ترجيح جانب الوقوع اه ظاهر الكلام يشعر ان ترجيح جانب الوقوع لا يصل الى حد
الوجوب لكن السيد الشريف قد حقق في بعض المواضع ان ترجيح جانب الوقوع لا يتصور بدون وجوب
الوقوع فان مجرد الاولوية الى ان ينتهي الى حد الوجوب لا يكفي في وجوب الشيء في الاول وان يقال ان قضية الحكمة تقتضيه ... استغفارا
الحكمة تقتضيه اي يوجبه لكن رعاية الحكمة ليست امرا واجبا عليه تعالى بل هو امر عادي فلا يجب عليه تعالى
ما هو مقتضى الحكمة وموجبه ويؤيد ما ذكرناه قوله في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض
الافعال بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك
والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله في
احتمال الحكمة الخفية في الترك اي في ترك ارسال الرسل وان كان جائزا في وجود الحكمة في ارسال
الرسل امر ضروري من الامور الضرورية العادية المشاهدة فيما بين الناس وكذا عدم
احتمال الحكمة الخفية في الترك ببداهة ايضا ببداهة ثبوت ضده ذلك فافهم وقوله مستغنى عن
هذا التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله لان ارسال الرسل واجب بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه
ولعل وجه استغناء كلام المص هو انه يكفي ان يقال ان في ارسال الرسل حكم ومنفعة مترتبة
عليه بدون تعليله بالحكمة الموجبة له والمرجحة له فتأمل قوله بين امر الدنيا والدين اه
وذلك لان حال المكلفين ههنا كحال قوم كانوا في السفر قد توجه بهم طريقان احدهما طريق
مستقيم يوصل الى ما هو المقصود مع انه لا خوف فيه اصلا والآخر طريق مستقيم لا يوصل
الى المطلوب مع ان فيها مهلكات كثيرة لا تعد ولا تحصى ولا شك ان تبيين الطريق الاول رحمة
لهؤلاء القوم سواء ذهبوا اليه ام لم يذهبوا اليه الى الطريق الآخر وقوله لا يناسب سوق
هذا المقام لان سوقه يقتضي ان كون ارسال الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا
والدين لا باعتبار انهم امنوا من الخوف والمنع فلهذا قال الشارح فكان من فضل الله

بل اذ هو اه

ورحمة ارسالك الرسل لبيان ذكره ه قوله بان ذكر التحدي مشعر به اه اي مشعر بتقييد موافقة الدعوى
فالامر في التحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه وتعجيز الغير بالاتيان بمثل ما اتى به
تقول تحديت فلانا اذا نازعته للغلبة وتحديت القراء اي نازعتهم كذا في شرح المقاصد وقوله
وقد مر في صدر الكتاب اي في بيان قال جزء الرسول الثابت رسالته بالمعجزة قال ش فان
الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي وذكر لان معنى احتمال النقيض
في صورة الحكم بالامكان الذاتي هو انا لو فرضنا وقوع النقيض لم يلزم منه محال اذ الحكم
قابل للنقيضين على سبيل البدل ومعنى احتمال النقيض في صورة العلم هو ان يكون متعلق
العلم محتملا لان يحكم فيه العالم به حكما متعلقا بنقيضه ومنشأ هذا الاحتمال ضعف هذا
العلم ثم ان وجود الاحتمال الاول لا يستلزم وجود الاحتمال الثاني كما في صورة العلوم القطعية
العادية في مثل قولنا النار حارة وان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا وان الاحتمال الاول
ثابت ههنا دون الاحتمال الثاني قوله ذكره في المواقف قال في شرح المواقف كيف يدعى
انه صلى في الجنة ولا امة له هناك كان مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة
الا بعد هذه القضية كما يدل قوله ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة وكانت
هذه القضية قبل النبوة وقوله لم لا يجوز اه هذا كلام على السند الاخص فلا عبرة به و
ذكر لان حاصل الاعتراض هو ان يقال لا نم انه صلى كان نبيا في الجنة اذ لا امة له
هناك فقوله لا امة له هناك وقع سند المنع قوله وامر آدم كذلك اه اي امره عم كان
لاجل التبليغ الى حواء فهذا القدر كاف في اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون مقبولا
لو لم يجعل قوله لانه قد امرت ام موسى اه سند المنع بل يجعل معارضة اما اذا جعل
سند المنع بان يقال لا نم ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لا يجوز ان يكون امر آدم
عم كامر ام موسى عم فلا يفيد هذا الجواب اذ لا يسقط به المنع كما لا يخفى قوله ومنع
الاستدلال الاول وهو قوله الثاني فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اه وقوله على

التعيين اشارة الى قوله اظهر كلام الله تع اه وقوله او الاجمال اشارة الى قوله نقل
عنه من الامور الخارقة للعادة اه وقوله وقوله ومنع الاستدلال الثاني وهو قوله احدهما
ما تواتر من احواله اه وقوله بالفتح اي بفتح الميم الخ وقوله على وجه متعلق بقوله مكمل
وحاصل هذا الاستدلال الثاني هو انه عم قد جاز اصناف الكمالات العلمية والعملية
على وجه لا يتصور في غير جنس النبي عم اصلا وقوله ومنع الاستدلال الثالث وهو قوله
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم وقوله على ذلك الوجه متعلق بقوله مكمل بكسر الميم
الخ يعني انه صلى قد كمل الناس على وجه لا يتصور في غير جنس النبي عم اصلا قال ش
وقد دل كلامه وكلام الله تع اه ذكر في شرح المقاصد والدليل على عموم بعثته وكونه
خاتم النبيين هو انه عم ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التاويل اصلا واظهر المعجزة على
وفقه وان كتاب ه المجيد قد شهد بذلك قطعا كقوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ولكن كثير بير
رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله قوله وما روي ان عيسى عم هذا
معارضة على المعارضة المذكورة في الشرح وذلك لان قوله فان قيل قد ورد في
الحديث اه معارضة على كونه عم خاتم النبيين وان شريعته لا يكون منسوخا وهو
المروي عن عيسى عم يكون معارضة على المعارضة الاولى ويجوز ان يكون كل واحد منهما
نقضا اجماليا وقوله انتهاء شرعية هذا الحكم يعني انتهاء وجوب قبول الجزية لرفع الجزية
عن الكفار وعدم القبول منهم الا الاسلام روي انه عم قال ان عيسى عم ينزل حكما
عدلا فيكسر الصليب ولا يقبل الجزية ويضع الجزية في الحلال اي لا يتزوج امرأة بعد نزوله ويزيد ط
فيكون هذا زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل ذلك وقوله لانتهاء علته وهو
انقطاع الرغبة في المال لقرب القيام وكثرة الاموال التي لا صاحب لها حتى لا
يقبلها احد كما ورد في الحديث وقوله كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب ذكره في

في الثانية والثالثة واما المؤلفة القلوب فهم قوم من المشركين كان رسول الله صلعم يعطيهم تالفا
لهم حين كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة وبعد رسول الله عم سقط ذلك لوقوع الاستغناء
عن تاليفهم لما كثر اهل الاسلام وقوى حالهم قوله مثل العقل اى يكون الراوى عاقلا
وضابطا لما رواه وموصوفا بالعدالة والاسلام ولا مغفلا فانه امور الدنيا والاخر — مطعونا
قوله بامر الشرايع واما الكذب فيما عدا الشرايع فالظاهر انه من اعداد ساير الذنوب
على التفصيل الذى ياتى ذكره وقوله لو جاز اه اى لو جاز على الانبياء التقول
والافتراء في الشرايع لادى ذلك الى ابطال دلالة المعجزة وانه محال كذا في شرح
المواقف ولعل المراد هو انه محال عادة اذ القول بانه محال عقلا يكون مبنيا على
القول بالقبح العقلى وانه ليس مذهب اهل السنة وقوله وكذا في السهو اذ لو جاز
الكذب وان كان بطريق السهو في تبليغ الاحكام الشرعية لكان نقضا لدلالة المعجزة ايضا وهو
هذا ايضا ممتنع وقوله قال القاضى اى ابو بكر الباقلانى وقوله واما ما كان بلا عمد اى واما ما
كان من قبيل السهو والنسيان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض
دلالة المعجزة هذا والمعتمد هنا هو اجماع المسلمين على عدم وقوع كذب النبى عم في الاحكام
الشرعية قوله يعنى ما سوى الكذب يريد ان الكذب في غير الاحكام التبليغية يكون كساير الذنوب
على التفصيل الذى ذكره الشارح هنا قوله والكلام في الصدور قال بعض الافاضل ان
جواز الصدور يستلزم جواز الظهور عقلا ومستلزم العكس فاسد وقال بعضهم ان صدور
الكبيرة يورث ظلمة القلب فيؤدى الى النفرة كما ورد في الحديث سواء ظهر للناس او
لم يظهر قوله اولى الاوقات بالتقية اه وذلك لطول الضعف بسبب قلة الموافق
او عدم الموافق بالكلية وقوله باعلام من الله كقوله لا تخف انى معك وقوله
والله يعصمك من الناس والاولى ان يورد النقض بما روى ان الكفار قتلوا بعض
الانبياء عم ولم يظهر احد منهم الكفر تقية قال ش فيه كما روى ان داود

داود عم طمع في امراة اوريا فارسله الى الحرب ليموت واجيب بان هذا افتراء المحدثين فلا
عبرة به قوله بحمل الكلام اه وحاصله ان قول الشارح والا فيحمل على ترك الاولى فقد جعل
مقابلا لقوله مصروف عن ظاهره مع ان الحمل على ترك الاولى كان قسما من اقسام الصرف
بوجهين ح — عن الظاهر فيلزم ان يكون قسم الشىء قسيما له فاجاب المولى المحشى عن هذا الاعتراض كما ترى
وانت خبير بان مراد الشارح هو ان ما كان بطريق التواتر مصروف عن ظاهره الى طريق
سلب الذنب عن الانبياء سواء نسب هذا الذنب الى غيرهم او نسب الى احد اصلا
هذا اذا ذكر سلب الذنب عنهم بوجه من الوجوه وقوله والا اى وان لم يمكن سلب الذنب
عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاولى او على كونه قبل البعثة والاول كقوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم فان هذا محمول على ترك الاولى والثانى كقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان
هذا محمول على كونه قبل البعثة ولما عرفت ان مراد الشارح ظهر لك ان ما ذكر من السوال
والجواب ساقط بالكلية فتامل قوله ولا شك اه والامة الطريقة من الدين وفلان لا امة له
اى لا دين له وقوله كنتم خير امة اى خير اهل دين كما في الصحاح فقد دلت الآية الكريمة
على ان امة محمد عم خير الامم دينا فيكون نبيهم صلعم خير الانبياء دينا وهو المعنى افضليته عليهم
واما قوله يجب لطوله هو انقياد لهم الى قوله وكثرة اعمالهم فذلك احتمال بعيد لا اصل له
فلا عبرة به وان كان سنده المنع فان فرق الامم بسهولة لهم ووفور العقل وقوة الايمان
اى التصديق القلبى وكثرة الاعمال فشكل لا يخفى على احد قوله وفضله فيه اى لان المراد با — ولاد
آدم عم في الوقف نوع الانسان ثم قد يراد في الوقف من بنى آدم نوع الانسان وكذا
لان قوله هو المتبادر اليه وقوله والاولى ان يستدل بقوله عم قد ذكر ان لهذا
الحديث في شرح المقاصد ثم قال فان قال عم لا تخيروه على موسى عم وما ينبغى لعبد ان
يقول انا خير من يونس بن متى تواضع اى هذا القول تواضع منه عم وقال في شرح
المقاصد اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء عم محمد عم ثم اختلفوا ان الافضل

قال ش

بعده فقيل آدم عم وقيل نوح عم وقيل ابراهيم عم وقيل موسى عم وقيل عيسى عم
والملائكة عباد الله قيل اجسام لطيفة نورانية تظهر في صور مختلفة وتقدر على الافعال
الشاقة قوله هو الاتصال فان الاستثناء اجزاء والاجزاء لا يتصور بدون الدخول و
اما الاستثناء المنقطع بلفظ الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا الضرورة وقوله تعالى
امرهم بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وقيل امر الادنى ههنا لانه الا
يرى انه اذا قدم المدينة رسول ملك من الملوك فامر سلطانه هذه المدينة اكابر سكان
هذه المدينة على اعاليها بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظموه غاية التعظيم ولم يامر
السلطان اهل غير المدينة وادانيها اصلا فظهر ان امر الاعلى لا يتضمن امر الادنى قوله فيحتمل
يكون الامر له والحاصل ان اسناد الامر بالسجدة لابليس اسناد حقيقي لا مجازي
وذلك لانه لو وقع في جماعة امرهم الله تعالى بالسجود امرا حقيقيا ولا يلزم ان يكون اشخاص
هذه الجماعة من جنس واحد كالانس واما اطلاق الملائكة على تلك الجماعة فهو اطلاق
مجازي مبني على التغليب كما نبه الشارح قال ش انما ملكان ذكر في تفسير القاضي انهما
ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة وما روي انهما
مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامراة يقال لها زهرة فحملتها على المعاصي
والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فمحكي عن اليهود فقوله يعظان الناس اي
ينصحان لهم ويقولون انما نحن ابتلاء من الله تعالى فمن يعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى
عن عمله ثبت على الايمان فلا تكفر وفيه دليل على ان تعلم السحر غير محظور وانما المنع عن العمل
هذا ما اوثر من تفسير القاضي قوله من حيث انه كلام الله تعالى اي من حيث الاضافة الى الله تعالى
فيكون الكل متحدا باعتبار المفهوم العارض له اي لكل واحد من تلك الكتب فذلك
المفهوم العارض هو الاضافة الى الله تعالى وقوله بنحو الوحدة ظاهرا انه يكون الكل
متحدا باعتبار الدلالة على المدلول هو كلام الله وانت خبير بان مراد الشارح هو ان كلام الله

الله تعالى شخص واحد لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد والتفاوت بين تلك الكتب لاجل
النظم المؤلف ولا في الصفة القائمة بذاته تعالى فهذا المفهوم القائم بذاته تعالى يسمى قرآنا
وانجيلا وتوراة وزبورا فافهم قال المص الا ما شاء الله تعالى من العلى مقاما من
السماء الى العلى وهذا المعنى ثابت بالخبر المشهور كان المعراج الى السماء ثابت بالخبر
المشهور واما انه الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم على خلاف الآراء فذلك
بخبر الواحد كما ذكر الشارح قوله رؤيا هذه الكفار ذكر في السير ان الملائكة
قد نزلت في غزوة بدر في صور المشركين فانتهى هناك ابو جهل ونحوه
من رؤساء الكفار فقوله على قوله المكذبين فعلى هذا يكون اطلاق الرؤيا على المعراج
اطلاقا بطريق المشاكلة فان المكذبين لما قالوا المعراج هو الرؤيا في المنام قال
معاوية هو رؤيا صالحة اي رؤيا واقعة في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق
استهزاء وسخرية للمكذبين كما في قوله تعالى اين شركائي فانه استهزاء وسخرية للمشركين
قوله ما فقد جسده اي ما فارق جسده عن روحه يعني ان المشهور الثابت باجماع الملة
هو ان المعراج الى السماء او الى الجنة انما يكون في الحشر بعد ما فارقه الروح عن الجسد فقالت
عائشة رض ان هذا المعراج وقع لمحمد صلعم بدون مفارقة بدنه عن روحه ثم ان هذا
التوجيه اولى من القول بتكرار المعراج اذ لا ثبت له فضلا عن ان يجعل مبنى الجواب
قوله دعاء الاعوان له اي دعاء لو وقع دعاء به النبوة فوقع خلاف مراده
كما ترى وقد قتل ابو بكر الصديق رضي الله عنه زمان خلافته وقوله بل هي نسبة
والحق ان الارهاص كان مندرجا في الكرامة فان مرتبة الانبياء قبل النبوة لا
يكون ادنى من مرتبة الاولياء وان الاستدراج كان مندرجا في الاهانة بالنظر الى العاقبة
والمال فان معنى الاستدراج هو ان يوجب الشيطان الى فساد التدريج حتى يفعله الحاد
وافق ذلك الفساد وعرض من يكبه اولم يوافق وعاقبة ذلك كله الحسرة والندامة

الى

ان

ص

ان

داحد

الصورة

باعتبارات مختلفة

هو معراج ي

وان لم يذكر السحر لانه ليس امرا خارقا للعادة على ما سبق ذكره قوله وفيه بحث آه و
عبارة شرح المقاصد هكذا ونقل اصحاب القصص بل على ان ذلكهم لم يكن لعقد بقيد بقولهم
في دعوى النبوة بل انما كان لزكريا عليه السلام ولو كان كذلك لا نزاع في الاجواز ظهور
الخوارق من بعض الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة ولا سوق العقد بقيد نفي
ولا نقول نسميه ارهاصا او معجزة لنبي عم هذا ما في شرح المقاصد انتهى كلامه وحاصله ان تلك
الخوارق ليست معجزة كما عرفت فتعين انها كرامات وهي غير المعجزة وقد ظهرت
على يد معالم بدعوة النبوة من الصالحين فعلى هذا لا نقول نسميها ارهاصات او
معجزات ثم ان هذه التسمية لا ترفع النزاع الحقيقي الواقع بيننا وبين المنكرين
لكرامات الاولياء فانهم كانوا انكروا حصول نفس الخوارق على يد غير النبي عم
حتى زعموا ان الخارق لو حصل على يد غير النبي لزم الالتباس بين النبي وغيره على ما بين
ان شاء الله تعالى وقوله يحتمل ان يكون امتحانا اه هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بدون القرينة
على ان الدليل على عدم كونه معجزة هو عدم العقد للتحدي كما عرفته قوله من الظروف
الزمانية حين ان واعلم ان كلمة بين مما هو لازم الاضافة سواء اصل فيها الاضافة
الى المفرد لكنه مع ما الكافة او مع الف الاشباع يكون مضافة الى الجملة كلا اضافة الفرح
اصلا ولا يلزم ان تكون الجملة اسمية كما زعم بل هي قد يكون فعلية كما ذكره نجم
الائمة وقوله فقوله العامل اي الجواب هو العامل في بينا وبينما كما تقول
بينا نحن منتظرة الاذن اتانا اي لا ننتظرنا اليه فعلنا اتانا بين اوقات انتظارنا
اليه وكذا الحال في قوله والا فالعامل معنى المفاجاة اي وان لم يتجرد الجواب عن كلمة
المفاجاة فالعامل معنى المفاجاة في بينا وبينما في الحديث المذكور تقوله
مثلا لما كان ذلك الرجل قد حمل على البقرة فاجاء النبي نالنا اليه اي فاجاء
النبي بين اوقات حمله عليها وقس على هذا حال بينا قوله عند حكاية النبي عم ظرف

ظرف لما بعده وهو قوله قال الناس منتحيا وقوله بقرة تكلم معقول قال الناس وقوله منه
اي من الكلب ثم ان الكرامة هنا هي التي وقعت بذلك الرجل الذي كان يسوق البقرة وزعم منا ما قلنا
لانه قد سمع صوتها حين التفت اليه تلك البقرة وسماع صوتها كرامة من الله تعالى
قوله كرامة له فعلى هذا تكون المعجزة اعم مطلقا من الكرامة لان عدم ادعاء النبوة شرطا
في الكرامة بخلاف المعجزة وقوله قد سبق في صدر الكتاب اي في بحث الرسول من نوعي الخبر
الصادق وحاصله ان اطلاق المعجزة على الكرامات والارهاصات اطلاق مجازي من
قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه واما المعجزة فهي مشروطة بان يكون ظاهرة على يد مدعي
النبوة فالخوارق الظاهرة على يد غير النبي عم لا يكون معجزة واطلاق المعجزة عليها
يكون بطريق التشبيه كما عرفت قوله على احد الخلفاء وفيه اه في شرح المقاصد وقد وقع في شرح
المواقف على رجل بدل قوله على احدكم المال واحد فان كونه افضل من الرجال مستلزم كونه افضل
من النساء لان جنس الرجال كان افضل من جنس النساء عادة وقوله ومثل هذا السوق آه يعني انك
اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه في العرف ان زيدا افضل من سائر الرجال وان كان نحو
التركيب لا ينفي وجود المساوي لزيد وقال عم لابي بكر وعمر رضي الله عنهما افضل من سائر
الاصحاب واما كون ابا بكر افضل من عمر فلا نزاع فيه قوله لم يفد التفضيل على من مات
قال بعض الافاضل المقصود هو بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة
بعد موت نبينا عم وذكر لكثرة الخلاف بين اهل القبلة في تعيين افضلهم ووقوع خلافهم في
ادعية ابا حنث الامامة في علم الكلام مع انها من علم الفقه واما كون ابا بكر افضل من سائر
الائمة السالفة فمما لا نزاع فيه وقوله ينبغي ان تخصيص النبي لا حاجة الى التخصيص النبي عم لظهور
حاله وقوله لم يفد التفضيل على سائر الامم قد عرفت انه ان المقصود بيان حال الخلفاء واما
تفضيلهم على سائر الامم فيعلم من قوله كنتم خير امة وذكر لان ابا بكر خير هذه الامة وهذه الامة خير
سائر الامم فيكون النتيجة ابو بكر خير سائر الامم وهو المطلوب قوله لا بد من عيسى عم قال بعض الافاضل
تخصيصه

انما خص عيسى عم لان صعوده ونزوله الى الارض واستقراره فوق الارض ثابت بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يبق فيه خلاف بخلاف غيره هذا ولك ان تقول مراد الشيخ هو للذين اتصف بالفضل الازيد الحادث بعد بعثة نبينا عم هو ابو بكر الصديق رض فلا يرد النقض بالانبياء الاربعة المذكورين لان فضلهم كان ثابتا قبل بعثة نبينا عم **قوله** والاولى حاله ان المراد التفضيل مطلقا سواء كان صراحة او كناية يلزم ان يكون قوله بشرط هو موجود على وجه الارض حوة وقت وفاة النبي عم معتدا للتفضيل على التابعين وذلك لان ابابكر رض افضل من الصحابة الموجودين وقت وفاته عم وهم افضل من التابعين فابوبكر رض افضل من التابعين لا بطريق الاولى والاشارة لما هذا التوجيه مال اليه بقوله الا حسن ولم يقل والصواب **قوله** على هذا وجدنا السلف اه ولا يخفى ان المراد بالسلف هم الصحابة والتابعون دون المتأخرين الذين وقع الاختلاف فيما بينهم واما البعض الذي ذهب الى تفضيل علي رض على عثمان رض والبعض الذي توقف فهو الان من المتأخرين روي عن علي رض انه قال خير بعد النبيين عم ابوبكر رض ثم عمر رض ثم عثمان رض ثم الله اعلم وعنه رض انه قال ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم هذا ماخوذ من شرح المقاصد وذكر في المواقف انا وجدنا السلف المراد بالسلف الصحابة والتابعون رض قالوا ان الافضل ابوبكر رض ثم عمر ثم عثمان ثم علي ان حسن ظننا بهم يقتضي بانهم لولم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق لا الله تع **قوله** وقد تواتر الحق على انه هذا مذكور في شرح المقاصد وقد ذكر في شرح المواقف ولا سبيل للترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى الخ انتهى كلامه وايضا جاز ان يتواتر الفضائل في بعضهم دون البعض فلا قطع بالافضلية باعتبار الفضائل اصلا **قوله** بضم الثاء يعني ان الجملة الفعلية في محل الجر على انها مضاف اليه للظرف ويجوز ان يكون بكسر الثاء او كسر الثاء على ان يكون مصدرا مضافا اليه للظرف ومضافا الى رسول الله عم وقوله هذا الذين

بفتح بدأ

الذين بيع وبين محمد عم وقوله وانوا اي اتوا اول الصبا الى سقيفة بني ساعدة وبني الصحابة السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة **قال الشارح** بعد المشاورة والمنازعة فيه اشارة الى ان الاجماع بعد المشاورة والمنازعة يكون اتم واكمل من وقوع الاجماع بغتة **قوله** مما غير انهم اه والا لزم تكفير الصحابة وتفسيقهم وانه باطل قال علي رض اخواننا بغوا علينا وليس كفرة ولا فسقة لما لهم من التاويل وسيجيء ذكر الاحاديث في شان انهم ان شاء الله تع وقوله لشبهة متعلق بقوله بغوا **قوله** ويحتمل ان الخلافة اه وهذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح لان حاصلهما هو ان الخلافة الكاملة على التوالي تكون ثلثين سنة وبعضها قد يكون وبعضها قد لا يكون فتامل **قوله** لا يجب علينا عقلا ولا على الله تع لا شرعا ولا عقلا وقوله على طريق اهل الجاهلية اه فان العرب في زمان الجاهلية ما كان لهم امام مطاع يقوم بالاحكام على الانصاف ويبين لهم السنن والوظائف فمن لم يعرف امام زمانه سواء كان في ظل امامة فقد عاش عيش الجاهلية فيموت ميتة جاهلية وقوله وقد يقال هذا خلاف الاولى لا يضار اليه بالضرورة **قوله** والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله وقد يجاب عنه اه ورد هذا الجواب بان نصب الامام واجب على كل الامة من حيث هو كل ولا شك ان عجز كل واحد لتسلط الجبابرة ولا يستلزم عجز الكل من حيث هو كل ولا شك ان تسلط الجبابرة واعوانهم وان كانوا اقل عددا لكنهم اقوى واقدر من سائر احاد الامة الا ترى ان المتصرفين في بلاد اهل الاسلام هو الملوك المتغلبة فلم يلزم ترك الواجب المقدور لهم بخلاف احاد سائر الامة اذ لم يلزمهم ترك الواجب ولا الاجتماع عليه ولا قدرة لهم على دفع المتغلبة ونصب الامام الحق فان لا يوجد احد صالح للامامة ولا يجب نصب الامام على احد قلنا انه من فروض الكفاية ان يوجد احد صالح للامامة وان لم يوجد يلزم على الامامة العصاة وترك الواجب **قال الشارح** فالامر مشكل اذا لم يتفق الامامة بعد الخلفاء العباسية على ان يحدوا اماما قرشيا صالحا للامامة فيجب تفضيلهم بسبب ترك الواجب وقد عرفت انفا جوابه ونحوه وما يناسبها وقوله محمد القائم فقد ذهب الشيعة الى انه امام عادل من اولاد فاطمة رض يخلقه الله تع متى شاء لنصرة

الدين ويمكث سبع سنين ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا قوله مع عدم القطع
بعصمته اه قال بعض الافاضل قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر رض مع علم الاجماع
على انه واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على
عصمته ايض فكان وجوب عصمته مقطوعا اليه لكن لا قطع بوجوب عصمته شرطا وقد يقال
ان قوله مع عدم القطع بعصمته كناية عن عدم عصمته لكنه عبر عن عدم عصمته بذلك اللفظ
رعاية للادب واما عدم عصمته فلما روى انه احرق المأخوذ بالنار وكان يقول انا اسلم
وقد قطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وان القضاء بغير علم ذهب فلا يكون هو
معصوما لكن امثال ذلك لا ينافي الامامة ولا العدالة وانما ينافي العصمة فتامل قوله
وعلم العدم موجود فكانه قال فغيره لا يكون مذنبا لا يلزم ان لا يكون مذنبا وانه تناقض ظاهر
قوله ولا يخفى ان ليس له تلك اه هذا تتمة الجواب يعني ان من لا يكون له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا
مذنبا واللازم ان يقال ان غير صاحب تلك الملكة لا يلزم ان لا يكون عاصيا مذنبا فلا اشكال
قال بعض الافاضل ان تفسير العصمة بالملكة المذكورة لا يستقيم على اصول اهل السنة فالصواب
في الجواب ان يقال ان غير المعصوم ربما يكون مرتكبا للمعصية غير مسقط للعدالة اذ العصمة عندنا
عبارة عن ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد واللازم من نفي العصمة هو نفي الذنب المسقط للعدالة
دون نفي الذنب مطلقا وقوله ثم ان الظلم المطلق اشارة الى جواب آخر عن قوله الا قلت
والحق ان الظالم لنفسه والظالم لغيره قوله وقد يجاب ايض اي يجاب عن قوله المخالف و
غير المعصوم ظالم فلا ينال لحمل الامامة قوله يسميها اي يسمي التكليف بالمحنة اذ بالتكليف
يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم اي يجربهم ويجربهم قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا واما
حكم الامتحان والاختبار فهو مفوض الى الله العليم الحكيم الكريم ومعنى قوله العصمة لا تنافي المحنة
اي عدم خلق الذنب في العبد لا يزيل كونه مكلفا كما ان عدم خلق الطاعة فيه لا يزيل كونه
مكلفا هذا هو المناسب على اصلنا واما اصل المعتزلة فالمناسب ان يقال ان وجود الملكة المذ
كورة

المذكورة لا يزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختياره باق عند وجود تلك الملكة فلا يزول التكليف
بوجودها قوله وقد يجاب ايض اه الظاهر ان مراده ان يرد هذا المذكور في الحاشية اذ يمكن ان يقال ان
عمر رض جعل الائمة الستة عن امام واحد فيتخيروا واحدا منهم بحيث لا يتجاوز الامامة عن واحد
منهم ولا يفضي الى التوسع المنازعة فيما بينهم حتى ينصبوا واحدا فلا اشكال في كلام الشارح ايض
قوله لا ابتداء زمانه ولا بقاء اي يكون المعنى لا ينال عهدي الظالمين لا ابتداء ولا بقاء فلا ينالهم
الامامة اصلا وقوله هو الاولى اي فلا يلزم نفي الوصول بالمعنى المصدري نفي الوصول بمعنى
الحاصل بالمصدر وهذا هو الباقي وقوله على ان صيغ الافعال للحدوث اي لو سلم ان مدلول
الفعل حقيقة هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر لكن صيغته يقتضي ان يكون للحدوث فيكون للحدث
الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين وهذا لا ينافي بقاؤه فيمن لم يكن ظالما وقت حدوثه ثم
صار ظالما وقت بقائه هذا وقد عرفت ان المختار هو ان يحمل على عهد النبوة لا على عهد الامامة
فلا يتوجه السؤال اصلا قال الشارح والسلف كانوا ينقادون لهم اي كان ذكره اجماعا
من السلف على صحة امامة اهل الجور والفسق لا يقال انهم كانوا ينقادون لهم عن عجز واضطرار
لا عن قدرة واختيار فلا يكون انقياد السلف دليلا على صحة امامة اهل الجور والفسق
لانا نقول صحة امامة الحق والاعياد دليل على صحة امامتهم قوله اذ المطلق ان لا اشتراط اه
يعني عدم اشتراط تلك الملكة لا يدل على عدم اشتراط عدم الفسق مع ان المط هو عدم
اشتراط عدم الفسق ويمكن ان يقال انا لو فرضنا انتفاء تلك الملكة عن الامام كان يتسلط
عليه القوى الغضبية والشهوية عادة فيفسق عادة وان لم يكن تلك الملكة شرطا يلزم
ان لا يكون عدم الفسق ايض شرطا وهو المط واما عدم فسق الائمة الراشدين
فذلك لوجود تلك الملكة فيهم رض وقوله قالوا يشترط اه سند لقوله ثم قوله ان جماعة
الامامة اه وهو مذكور في شرح المقاصد فقوله وان كانت من الثقة قال في شرح
المواقف لا نزاع في ان مباحث الامامة اليق بعلم الفروع رجوعها الا ان القيام بالامامة

ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية و لا خفاء في انه ذكر من الاحكام
العملية دون الاعتقادية وهو قوله ادرجت في تواليفه اي في تواليف علم الكلام وهو بالقواعد الشرعية
الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية على ما ذكر في شرح المقاصد من ان الاحكام المتعلقة بامامة المقام
الخلفاء الراشدين قد كانت من مسائل الفروع في زمانهم لان ما هو العمل المتعلق بامامتهم بعد انقراضهم
كانت من مسائل الكلام لان الحق فيه هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم اذ لا يتصور العمل منهم بعد انقراضهم
بل الواجب هو الاعتقاد بامامتهم وافضليتهم من سائر احكامهم قوله مكيال احد اي هو مكيال لا يكون
احد في الغرض من المد والمد نصف صاع وقيل هو ربع صاع وقوله لا احدهم يعني ان الضمير المجرور في
نصيفه راجع الى قوله احدهم وقوله والضمير لمد اي راجع الى المد وفي الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا
لا يبلغ ثوابه ثواب انفاق من اصحابي مدا ولا نصفه لان ذكر ان انفاقهم كان في وقت الضرورة
وضيق الحال في نصرة النبي عم وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك معدوم بعده عم قوله
اي اصحابي جميعهم اشارة الى ان الحب بمعنى المحبة ومفعوله المفعول له وان الباء الجارة متعلقة
بما بعدها وهو قوله احبهم والضمير المستتر في احبهم راجع الى من الموصول والباء الجارة اما للسببية او
للملابسة اي كسب حبي او ملتبسا بحبي وكذا الكلام في بغضهم قوله في خصوصيات الاشخاص كالمنافق
المعين مثلا وقوله كآكل الربا ذكر مثل ان يقال لعن الله آكل الربا ولعن الله شارب الخمر ولعن الواشمة
على الزوج به وقوله فلا اي فلا ينبغي لغير النبي عم ان يلعن هؤلاء الموصوف بهذه الصفات فانه
اللعن في الحقيقة ليس بلعن على احد بل هو نهي عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف اللعن على شخص
معين فانه مخصوص بالنبي عم قوله لانه من مقاصد الفن اقول وان كانت من مقاصد الفن لان المقصود منه
الاعتقاد دون العمل وانما ذكره هنا ولم يذكره في اثناء مباحث النبوة لانه ليس من مهمات هذا الفن
وان كان من الفن ونظيره ما سيأتي من قوله المعدوم ليس بشيء والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
وان جزوم الوجه حق ونحو ذكره وقد ان راي ان يوله لما وجد من المثال هذا في اثنا هذه المسائل
الموضع حيث قال حاول التنبيه على نبذ من المسائل سواء كانت من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات

من الجزئيات المتعلقة بالعقائد قوله لكن لا ذنب له وقد قيل ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يعفو الله
بفضله ورحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه لكان في الذنب المغفور وانت خبير بانه لو عفو الذنوب
كلها للعبد الذي احبه يلزم سقوط التكليف عنه فان المفروض ان كل ما صدر منه فهو مغفور بغير
ذنب اصلا فتأمل قوله مثال المحكم نحو قوله تعالى وهو بكل شيء عليم ومثال المفسر نحو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون ومثال النص والظاهر نحو قوله تعالى مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في حل النساء ايضا في العدد
لان الحكمة في غرض الاية فيكون الكلام مسوقا للعدد فهو نص في العدد ومثال الخفي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فان هذه الاية خفية في النباش لاختصاصه باسم آخر وهو النباش
النباش فلو لا يعطي بيده ومثال المشكل نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقع الاشكال
في النص فانه ظاهر ووجه باطن من وجه لم يمكن ادراكه بالتأمل ومثال المجمل نحو آية الربوا فانهم يتبين ان
المراد الفضل وقد بين النبي عم الربوا في الاشياء الستة فاحتيج الى الطلب ثم التأمل ومثال
المتشابه كالمقطعات في اوائل السور وكاليد والوجه ونحوهما هذا كله ماخوذ من التوضيح
قوله لم يكن المسئول ما قاله هذا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ادلة حدوث
العالم ليست بقطعية بل هي كانت ما قوله بالتأويل الذي ذكر الفلاسفة في ضروريات الدين
فلا يلزم ان يكون منكر حدوث العالم كافرا فان كون هذا الانكار معصية لم يثبت بدليل
قطعي لكن الانكار لحدوث العالم كفر قطعا فاجاب بان ههنا قيدا آخر وهو ان لا يكون التأويل وبر
في ضروريات الدين ولا شك ان حدوث العالم من ضروريات الدين فلا اعتبار بتأويل
الفلاسفة لكونه مخالفا لما هو من ضروريات الدين هذا وانت خبير بانه لغلط نشأ في قوله في
غير ضروريات الدين ينبغي ان يكون مستدركا ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات الدين
من قبيل المعصية التي كونها معصية بالدليل العقلي الذي هو كون حدوث العالم من
ضروريات الدين فلا حاجة بما قوله قوله لم يكن المسئول هو ما قاله لان اقوى الدلائل يفيد
التأويل كما عرفت وقوله واما لو منكره ففيه خلاف ذكر في التوضيح ان الاجماع على مراتب

اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم
فهذا هو الاجماع المختلف فيه وقال في التلويح فالمرتبة الاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكون
جاحدها والثانية بمنزلة الخبر المشهور تضليلا جاحدها والثالثة لا يضلل جاحدها الا احتمالا
في هذا الكلام فمن ذلك يعلم ان لا اختلاف في الاجماع القطعي وانما الاختلاف في غير القطعي قوله
اي في حد ذاتها اه يعني ان الحكم بحرمة الزنا يكون في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص
والازمان بخلاف الحكم مثل حرمة الخمر فانها ليست ذاتية اذ هي يتبدل بتبدل الازمان والاشخاص
حتى كان الخمر حلالا للامم السابقة هذا وانت خبير بان القول بالحرمة الذاتية الزمانية حتى او
بالحكمة الذاتية كذلك يكون تركا لمذهب اهل السنة من ان حسن الاشياء او قبحها لا يكون ذاتيا
والصواب ان يقال ان الحكمة في حرمة الزنا كانت مطروحة في جميع الاديان والازمان فمن
اراد عن هذه الحكمة فقد اراد بان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة اصلا لها فانه قال ما فعله الله في جميع الا
الاشخاص والازمان والاديان ليس كما ينبغي بالالة الله تعالى ففعل خلاف ذلك الفعل وهذا الكفر
كونه ظلما بخلاف الحكمة في حرمة مثل الخمر فانها ليست مطرودة في جميع الازمان والاشخاص
كما عرفت انفا فمن اراد الخروج عن الحكمة التي وقعت في زماننا فقد اراد ان يحكم الله تعالى بها كانت
حكمة في الازمنة السابقة وهذا وان كان خروجا عن حكمة لكنه خروج عن حكمه الى حكمة اخرى فلا يلزم الكفر
قوله فان قيل بان العاصي اه يعني ان المعتزلة اذا عصى يلزم ان يكون كافرا لانه جازم بان هذا
العصيان موجب للنار ابدا بناء ما خرج به الله تعالى ولا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وكذا
الكلام في انه اذا كان مطيعا يلزم ان يكون آمنا بناء على ان الطاعة موجبة للجنة عنده فيكونا
كافرا ايضا قوله لا يكون في المسائل الاجتهادية والحق انه يكون في المسائل الاجتهادية ايضا اذا
خالف الاجماع القطعي على ما نقلناه في التلويح كما عرفت وقوله فلا احتياج الى الجمع اه اشارة
الى الجواب عن قول الشارح وهو قوله والجمع بين قولهم لا قوله وهو مشكل والله اعلم انه قد ذكر
في المواقف ان جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة وقد ذكر في كتب الفتا
وى

الفتاوى ان سب الشيخين كفر وكذا انكار امامتهما كفر ولا شك ان امثال هذه المسائل منقولة
عن جمهور المتكلمين والجمع بين القولين المذكورين مشكل قوله اي اطلاعه اه يعني ان المطالعة
فيها ليست بمعنى المشاهدة حتى ينافي الفاء الخ فان مشاهدة الغيبة لا يحتاج الى الفاء الخ
بل المطالعة ههنا بمعنى الاطلاع ويجوز ان يحتاج الاطلاع على الغيبة الى الفاء الخ قوله
ورائي على وزن فعيل اي بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء وهو هنا بمعنى المصدر كما
ذكر ويجوز ان يكون الفاعل يعني اه له رؤيا من الجن ويطلق على الاخبار وقوله وهو كم
يعني ان تابعه اسم لجني ما هو قرين من الجن فالتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وفيه بحث
اجيب عنه بان ترتيبه على دعائه يأبى ما ذكره المحشي من الا كونه من النظائر وقد وقع تابعا لقوله
تو فيكم من المنظرين فانه ظاهر في الاجابة كما لا يخفى فقوله والحديث الا قوله عدم ان دعوة
المظلوم وان كان كافرا يستجاب قوله اسيد بفتح الهمزة اه انه قيل ان اسيد على وزن
فعيل اي من اسد الرجل بالكسر اي كالاسد في اخلاقه وغفار ابن قبيلة كنانة واما حذيفة
ضوبعم اي بالمهملة وفتح الذال المعجمة وفتح الفاء تصغير حذفة وهو واحدة الحذف وهي
في الاصل غنم سود صغار قوله خسف اه في النبي خسف الله بهم الارض خسفا اي غاب
فيها اي في الارض وغور كل شيء قعره وغور الماء يغور غورا اي سفل في الارض قوله
حكم داود وهذا الحكم بالاجتهاد لا بالوحي والا لما ذكر جاز اعتراض سليمان عليه السلام وملاحظة
رجوع داود عليه السلام قوله غير هذا ارفق معطوف لقوله فقال سليمان عليه السلام وقوله ما فهم سليمان انه احق
يعني ان كل واحد من الحكمين حق لكن ما فهم سليمان انه احق واولى وانما اعترض على داود بناء على
انه ترك الاولى هذا ويمكن ان يقال قضاء داود عليه السلام قبل القضاء ما قضيت ثم رجوعه عن حكم الاول بعد
قضائه يدل دلالة ظاهرة على ان الحكم الاول وقع عن خطاء اذ لا يرجع القاضي الا اذا اخطأ في حكم
الاول لاسيما اذا كان نبيا وقد حكم بذلك وكيف يرجع عنه بدون الخطاء فاما قول سليمان عليه السلام غير هذا
ارفق فذلك تنبيه على خطاء الحكم السابق مع رعاية الادب هناك فلذا قال هذا اصواب قوله اعترض عليه اه

اعلم حاصل الوجه الثالث هو ان يقال الحكم الثابت بالقياس هو حكم ثابت بالنص معنى وان لم يكن
ثابتا بالنص صريحا وكل حكم ثابت بالنص فهو واحد لا غير بالاجماع ينتج ان الحكم الثابت بالقياس
واحد لا غير بالاجماع وهو المطلوب وحاصل الاعتراض المذكور هو ان يقال ان صورة الدليل
المذكور هكذا الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهادي ثابت بالاجتهاد وكل حكم غير اجتهادي فهو
واحد لا غير وهذا الدليل لا ينتج اصلا اذ لم يتكرر الحد الاوسط وهذا معنى قوله فلا تتوقف ويمكن ان
يقال جاز ان يكون بعض الاحكام اجتهادية باعتبار ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية باعتبار
ثبوتها بالنص ويكون ما نحن بصدده من هذا القبيل فلا يرد عليه الاعتراض المذكور واجيب ايضا
بان هذا الجواب على ان هذا القياس عند الخصم مثبت لا مظهر لان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون
ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في
اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف فافهم كلام
والمراد من الخصم ههنا هو المعتزلة فانهم قالوا لا حكم لله في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد
بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد فيكون كل مجتهد مصيبا عندهم واستدلوا عليه بوجوه منها
انهم قالوا اجتهاد المجتهد كاجتهاد المصلي امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا
لعدم الفرق قوله واعترض عليه اه وحاصله ان الالزام لا يتصور على الخصم فان الحكم الاجتهادي
عنده مباين للحكم الغير الاجتهادي والعمومات انما وردت في الاحكام الغير الاجتهادية
فلا تجري في الاحكام الاجتهادية اصلا قال في التلويح يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة
الى شخص واحد فيما استفتى رجل عامي لم يلزم تقليد مذهب مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه
احدهما باباحة النبيذ والاخر حرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستو عمله بهما فهما وقوله
حنفيا وشافعيا بدل عن مجتهدين انتهى كلامه وقوله مجتهدين مفعول قوله استفتى وهذا الكلام
ايضا لا يصلح للالزام اذ لهم ان يقولوا كل واحد من المذهبين حق بالنسبة الى الشخصين ويجب
على مثل هذا الرجل العامي ان لا يلزم تقليد احد المذهبين لكنه مخير بين التقليدين ان شاء اختار مذهب

مذهب الحرمة فيكون حراما في نفس الامر بالنسبة اليه وان شاء اختار مذهب الحل فيكون
حلالا في نفس الامر بالنسبة اليه ايضا قال الشارح بل بالضرورة الدينية حتى لا يحتاج فيه الى ذكر
الاسلام لابيانه فصيل قوله الوجهان الاولان اه قيل بعد الحكم امر بالسجود لآدم عم هو
اظهار ما في قلوبهم من الاخلاق الردية والمرضية كالكبر والحسد في ابليس عليه اللعنة وكالتسليم
والانقياد في ساير الملائكة وذكر انما يظهر من الافضل او المساوي بالسجود للمفضل المذكور
واجيب بانه قول الشارح على وجه التعظيم والتكريم ان يدفع هذا الاعتراض المذكور لان قوله تعالى ولقد
كرمنا بني آدم يدل على ان الامر بالسجود كانت بسبب تكريم الله تعالى آدم على الملائكة اذ لم يتصور الامر
بالسجود ما يدل على تكريم الله تعالى آدم على الملائكة وهو المطلوب ههنا بحث وهو ان الوجهين الاولين يدلان
على تفضيل آدم قبل الخروج من الجنة ولا يدلان على تفضيله بعد الخروج من الجنة فلا يفيدان تفضيل
الرسل البشر فتامل قوله فيفيد تفضيل الرسل فقط اه اذ يكون المعنى ان الله اصطفى الانبياء من آل
ابراهيم وآل عمران على العالمين فلا يفيد الا تفضيل الرسل ولم يدل على تفضيل عامة البشر على عامة
البشر وقوله فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة اذ يكون المعنى ان الله تعالى
اصطفى آل ابراهيم وآل عمران على العالمين من رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل البشر على رسل
الملائكة وقوله لما اشترط التعبير اى جانب الشهيد فظاهر هذا والحق ان الخصوص ينبغي ان يكون
واقعا فكل واحد من الاول والثاني على ما اشار اليه الشارح وذكر لان حاصل كلامه ان الآية
الكريمة بظاهرها تدل على تفضيل آل ابراهيم على العالمين وهو ان الاشتغال عوام البشر وفيه العالمين
رسل الملائكة حتى يخرج من الآية الكريمة تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة والقرينة على
ذكر الاجماع على ما ذكره الشارح فبقيت الآية الكريمة على عمومها لما سوى ذكر الخصوص في
تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة ثم ان العام اذا خص منه البعض كان مفيدا
للظن فيما عداه لكن الظن يكون كافيا له ههنا فانا لا ندعي التعيين في هذه المسئلة كما لا ندعي
التعيين في كثير من المسائل السابقة المذكورة في اوائل هذا الكتاب قوله جمعها اي اشتهرها قبل الحديث

محمول على ما اذا كان من العملين متجانسا للآخر ومساويا له في المصلحة . وكان احدهما اشق من الآخر فالاشق منهما افضل من الآخر الذي دونه في الاول في المشقة مثلا اذا كان صوم احد الرجلين اشق من صوم للآخر فصوم الاول افضل فكذا الحال في القيام والقعود وفي الحج والجهاد ونحو ذلك فان الاشق من كل واحد منهما افضل من الآخر الذي هو دونه بما هو من جنسه ومساو له في المصالح وقوله يفضي العمل اي عمل البشر وذكر لان عبادات الملائكة اكثر عددا واوفر دواما زمانا ولقوى وجودا من عبادات البشر بحيث يكون عبادات البشر مضمحل عند عبادات الملك كالقطرة بالنسبة الى البحر وقوله مما لا يقبل في حق الانبياء يعني ان الترجيح في الاعمال الكثيرة سواء ولم لا يعتد بل الترجيح يكون باعتبار المشقة كما عرفت ولا شك ان عبادات الانبياء اشق بالنسبة اليهم من عبادات الملائكة بالنسبة اليهم واما كون عبادات الملك اقوى وجودا من عبادات البشر مثلا في الانبياء فان عبادات الانبياء عم كانت اقوى في الاخلاص وصدق النية وزيادة المشقة لا بد لذلك من دليل فانا من وراء المنع وقوله وفيه نظر اي بهذا الجواب الذي ذكرناه نظر لان التوجيه الراجح كالاولين يفيد تفضيل الرسل فقط ولا يفيد تفضيل العوام ولا يخفى ان حال العوام يوفقنا بالمقايسة على حال الانبياء وغاية ما في الباب ان حال العوام ادون من حال الانبياء في الاخلاص ونحوه وقوله الفضل بيد الله تع اشارة الى ضعف الدلائل المذكورة وانها لا تفيد القطع وان حصول الفضل مفوض الى مشية الله تع قال الشارح رح دون الكل لعلمه كان الملائكة عندنا ليست من قبيل الجواهر المجردة بل هؤلاء عندنا من قبيل الاجسام كما مر وانهم كاملون بالفعل بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع احصاله عندنا الخ وكذا كونهم عالمين بالكون ما ماضيها وآتيها غير عندنا . والله اعلم بالصواب . ووقع على تتميم هذا الكتاب

البشر كذ

لس



تمت الحاشية المسماة بنزهة كمال الواقفة على
حاشية مولا خيالي على يد اضعف
الطلاب ابراهيم بن شرف
بركشادي

[illegible]



مطلب الهل البسيط ما سئلت بها عن وجود الشيء
نحو هل العنقاء موجود مطلب الهل المركبة ما
يطلب بها عن صفة الشيء هل العنقاء طائر

سمع من الاستاد